

# VU Research Portal

## De Mensvormigheid Gods

Kuitert, H.M.

1962

### **document version**

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

### **citation for published version (APA)**

Kuitert, H. M. (1962). *De Mensvormigheid Gods: Een dogmatisch-hermeneutische studie over de anthropomorfismen van de Heilige Schrift*. [, Vrije Universiteit Amsterdam]. Kok.

### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

### **E-mail address:**

[vuresearchportal.ub@vu.nl](mailto:vuresearchportal.ub@vu.nl)

## DE MENSVORMIGHEID GODS

VRIJE UNIVERSITEIT TE AMSTERDAM

---

# DE MENSVORMIGHEID GODS

*Een dogmatisch-hermeneutische studie  
over de anthropomorfismen van de Heilige Schrift*

AKADEMISCH PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN DOCTOR IN  
DE GODGELEERDHEID AAN DE VRIJE UNIVERSITEIT TE  
AMSTERDAM, OP GEZAG VAN DE RECTOR MAGNIFICUS  
Prof. Dr. H. SMITSKAMP, HOOGLERAAR IN DE FACULTEIT  
DER LETTEREN IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN  
OP VRIJDAG 1 JUNI 1962 DES NAMIDDAGS TE HALF VIER  
IN HET WOESTDUINCENTRUM, WOESTDUINSTRAT 16,  
TE AMSTERDAM

DOOR

HARMINUS MARTINUS KUITERT

GEBOREN TE DRACHTEN

J. H. KOK N.V. KAMPEN 1962





PROMOTOR PROF. DR. G. C. BERKOUWER

De verschijning van dit proefschrift betekent voor mij een einde en een nieuw begin. Het laatste is het geval in zoverre ik voortaan, wat de theologische studie betreft, op eigen wieken zal moeten drijven. Het eerste markeert dit ogenblik als een terminus ad quem waaraan het afscheid nemen van het nest waarin men werd groot gebracht onontkoombaar verbonden is.

Wat mij betreft, ik kan bij dit afscheid (ik versta het woord in een niet al te geladen zin) slechts uitdrukking geven aan mijn grote dankbaarheid voor alles wat ik tijdens mijn studie aan de Vrije Universiteit ontving.

Hooggeleerde Berkouwer, het feit dat ik mij niet eens herinneren kan of ik u ooit wel officieel gevraagd heb om als mijn promotor op te treden, is tekenend voor de band die tussen u en een bepaalde generatie van jongere theologen vanaf de aanvang van uw optreden als hoogleraar bestaan heeft.

Om slechts voor mijzelf te spreken: vanaf de eerste kop koffie in een hier niet nader te noemen maar overigens alleszins achtenswaardig établissement op het Damrak tot aan het laatste gesprek over mijn proefschrift in uw huidige studeervertrek, bent u voor mij het inspirerende voorbeeld geweest van de theoloog zoals ik die mij had ingedacht. Aan uw omgang en uw publikaties heb ik mijn theologische vorming grotendeels te danken.

De zelfstandigheid die u mij hebt gegund bij het voorbereiden van dit proefschrift, heeft mij bij tijden benauwd. In mijn meest vrijmoedige ogenblikken durfde ik het uitleggen als een bewijs van vertrouwen. Mocht deze laatste interpretatie juist zijn, dan hoop ik dat ik als leerling u als leermeester met deze studie niet beschaamd heb.

Ook de andere hoogleraren der theologische faculteit van de Vrije Universiteit wil ik op deze plaats hartelijk danken voor de kennis en de vorming die zij mij door hun omgang, hun colleges en hun wetenschappelijke publikaties hebben bijgebracht. De welgemeende belangstelling die velen van hen betoonden tijdens het schrijven van dit proefschrift, heeft voor mij veel betekend.

Prof. dr. C. W. Mönnich, hoogleraar aan de Universiteit van Amsterdam, ben ik dank verschuldigd voor de wijze waarop ik met het boekenbezit van het Theologisch Instituut mocht omgaan.

Ook van de bibliotheken die ik raadpleegde, ondervond ik alle medewerking. Ik wil het personeel ervan dan ook uitdrukkelijk in mijn dankwoord betrekken.

De vreugde dat mijn ouders de voltooiing van dit proefschrift mogen meemaken, is niet de enige reden waarom ik hen hier vermeld. Ik heb de weg naar het evangelie en het zoeken naar de rechte zin daarvan thuis geleerd.

Mijn vader heeft het engels van de Summary voor zijn rekening ge-

nomen. Deze coöperatie tussen vader en zoon geeft mij een gevoel van volledige volwassenheid.

De dankbaarheid aan God Wiens ogen ook over mijn leven gaan, kan voor mijn besef op een geschiktere wijze tot uitdrukking gebracht worden dan in een enkele regel op de eerste bladzijde van een proefschrift. Hetzelfde geldt voor alles wat ik in dit opzicht aan en over mijn vrouw zou kunnen zeggen.

Aan de studenten van de beide amsterdamse universiteiten zij deze studie opgedragen. Zij vormden de laatste jaren (zoals de gemeenteleden van Scharendijke in de eerste tijd) de onontbeerlijke kritische gesprekspartners, waaraan ik als theoloog, afgedacht van de pastorale omgang, mijn beweringen op hun zin en verstaanbaarheid kon toetsen.

## INLEIDING

Met een korte verwijzing naar het belang van ons onderwerp willen wij deze studie inleiden. Van alle arbeid, hoe detaillistisch ook, mag nu eenmaal gevraagd worden dat zij zinvol is, dwz dienstbaar aan en in te passen in het grote geheel van het menselijk bezig zijn in de meest brede zin. Dat geldt ook van alle theologische arbeid, wil die niet een slag in de lucht betekenen. Wij menen er daarom goed aan te doen enkele samenhangen aan te wijzen waarin ons onderwerp een rol speelt, en waaraan het oi dan ook zijn belang ontleent.

Allereerst kunnen we wijzen op de anthropologische concentratie die voor de nieuwere theologie kenmerkend is geworden. Ook de mens hoort in het Credo thuis. Nieuwe aandacht voor Gods mensvormigheid laat zich vanuit deze hernieuwde (en nieuw gefundeerde) belangstelling verstaan. Sinds R Otto in 1917 zijn eerste druk van *Das Heilige* het licht deed zien en daarmee de ineffabilitas dei voor meer dan één generatie ahw tot een theologisch axioma verhief, is er dan ook veel veranderd. In de dogmatische bezinning zowel als in de prediking keert de christelijke kerk meer en meer terug tot een konkreet spreken over God. Daarmee komt zij onontkoombaar te staan voor de vraag naar de rechte uitleg van het konkrete bijbelse spreken over God cq Gods mensvormigheid.

Daarbij sluit de herontdekking aan van wat men pleegt te noemen het primitief karakter van het OTische spreken. Al kiezen wij niet voor deze bewoordingen, de zaak zelf is er niet minder duidelijk om. Het OT spreekt zijn eigen taal, heeft ook zijn eigen vooronderstellingen welke bepaald niet zonder meer met die van onze westerse kultuur te vereenzelvigen zijn. Kan men vanuit de eigen aard van het bijbelse spreken niet tot een nieuwe orientatie omtrent Gods mensvormigheid komen?

In de derde plaats: de hermeneutische vragen tav de HS trekken in de nieuwere theologie allerwege de aandacht. Verstaan wij wat wij in de HS lezen? Men zou kunnen zeggen dat deze vraag de beide vorige onderstelt, meer nog: eerst door de hierboven aangeroerde ontwikkelingen is mogelijk gemaakt. De mensvormigheid Gods voert ons dan ook midden in de hermeneutische probleemstellingen van de nieuwere theologie. Het rechte verstaan ervan kan ons misschien het begin van een begaanbare weg aanwijzen door het netelige veld van de huidige interpretatievragen.

Daarbij sluiten zich — strikt genomen als onderdelen van een zelfde vraagstelling — een aantal praktische motieven voor het ondernemen van deze studie aan. Kan Gods mensvormigheid in de HS ons ook licht verschaffen omtrent de vraag op welke wijze zinvol van de Schrift als Zelf-openbaring Gods en daarom als regel en bron des geloofs te spreken valt, zonder daarmee het menselijk aspekt van de Schrift geweld aan te doen? Het onderwerp leidt ons maw ook naar de vragen van de schriftbeschouwing.

Voorzover de verkondiging uit de Schriften put, krijgt de vraag naar de rechte uitleg van Gods mensvormigheid ook een eminente betekenis voor de prediking, niet in de laatste plaats voor de prediking in zijn missionaire of evangelisatorische toespitsing. De ergernis van de niet-christen aan de zg primitiviteit van de HS in het algemeen en aan de mensvormigheid van de bijbelse God in het bijzonder zal iedereen vertrouwd zijn die in de laatstgenoemde takken van kerkelijke dienst bijzonder is ingezet. Is deze ergernis van „de moderne mens” identiek aan het skandalon-begrip dat de apostel Paulus hanteert (1 Cor 1) of mogen wij hier stenen des aanstoets opruimen? Behoort Gods mensvormigheid maw tot het bijbelse kerygma of niet?

De vragen die ons onderwerp oproept zouden uit te breiden zijn, zowel in de richting van het aantal als in die van de onderlinge verwikkeling. Wij moesten ons daarom beperken, hier en daar zelfs rigoureuus, om niet te verdwalen. Dat spijt, zoal niet de lezer, in ieder geval de schrijver van deze studie. Wij hebben zover het doenlijk was in onze studie één lijn tot het einde toe proberen te volgen. In de hoop daarmee aan duidelijkheid te winnen wat we aan breedte moesten verliezen.

## ANALYTISCH DEEL



## HOOFDSTUK I

### ORIENTATIE

Het is een onweersprekelijk feit dat de bijbelschrijvers geen andere voorstelling van God kennen dan die waarin Hij menselijke trekken draagt. Dat is zelfs in die mate het geval dat een volledige opsomming van dergelijke bijbelplaatsen bijna onmogelijk is. Als we het NT nog een ogenblik buiten beschouwing laten<sup>1)</sup> dan geldt in elk geval voor het OT wel het woord van Köhler: „In grosser Ausführlichkeit liegt unbekümmert und selbst drastisch die menschenartige Anschauung von Gott auf allen Blättern des AT hingebreitet”<sup>2)</sup>.

De God waarover de HS spreekt en die in de Christelijke Kerk beleden wordt als „onze God”, draagt menselijke trekken. En dat maar niet bij wijze van uitzondering, alsof het om een enkele gewaagde uitdrukking zou kunnen gaan, maar als vaste regel.

Het is niet de bedoeling van deze studie hiervoor opnieuw het bewijsmateriaal bijeen te brengen. Men kan dat in ruime mate bij andere auteurs aantreffen. Alle zgn theologieën van het OT houden zich meer of minder uitvoerig bezig met het verzamelen van schriftplaatsen die de vanzelfsprekendheid van deze spreekwijze buiten kijf stellen. Köhler<sup>3)</sup> brengt een driedeling aan en noemt eerst teksten die onbevangen van Gods mensvormige gestalte spreken, daarna plaatsen die God gevoelens en emoties toeschrijven, en tenslotte uitdrukkingen die zich bezighouden met JHVH's handelen.

Zo spreken de bijbelschrijvers van JHVH's aangezicht (Gen 32,31; Ex 33,11; Deut 31,18; Jes 18,17 enz), Zijn ogen (Deut 11,12; 1 Kon 8,29; Ps 11,4 enz), Zijn mond (Num 12,8; Jes 1,20 en pass bij de profeten), Zijn oren (2 Kon 19,16; Jes 59,1 enz), Zijn neus (Ex 4,14; 15,8; Ps 18,16 enz), Zijn lippen cq tong (Jes 30,27 en Zijn ledematen (bv arm, hand, voeten). Ze kunnen evenzeer Zijn hart noemen (Gen 6,6; 8,21; 1 Sam 2,35) en zelfs is er sprake van JHVH's ziel (נֶפֶשׁ Lev 26,11.30; Richt 10,16).

Om ook enkele voorbeelden van JHVH's psychische reacties te geven: de bijbelschrijvers spreken van Zijn liefhebben (אָהַב Deut 7,8; 10,15; Hos 11,1; Jes 43,4 enz), Zijn berouw hebben (נָחַם Gen 6,6.7; Num 23,19; 1 Sam 15, 11.35; Jer 4,28 enz), Zijn behagen scheppen (Jes 1,12; 65,12), Zijn lachen (Ps 2,4; 37,13; 59,9). JHVH kent vreugde (Deut 28,63; 30,9), naijver (Ex 20,5; 34, 14; Deut 4,24), toorn (passim), en zelfs haat (Am 5,21; Lev 26,30).

1) „Das NT gebraucht wie das AT den Anthropomorphismus völlig unbefangen”, Matthias EKL I 139.

2) LKöhler Theol des AT<sup>3</sup> Tübingen 1953, 4.

3) aw 14 ev.



De uitdrukkingen die JHVH's handelen weergeven, zijn zó talrijk dat we bijna moeten afzien van voorbeelden. Van alle ledematen en organen die we onder het hoofd „gestalte” genoemd hebben, komt ook de daarbij passende karakteristieke handeling voor.

God ziet (Gen 16,13.14; 31,42; Ex 3,4 enz enz), hoort (Gen 16,11; 2 Sam 22,7; 1 Kon 8,30 enz). Hij spreekt (passim), fluit (Jes 5,26; 7,18), schept adem (Ex 31,17 נִפֵּחַ Niph), daalt neer (Gen 11,5.7). Hij hand-elt op velerlei wijze met Israel en met de volken.

Hoogst markante termen komen we in dit verband tegen, als het gaat over de „heilige oorlog” waarin JHVH Zelf voor Israel strijdt.<sup>4)</sup> In één woord: zoals bij mensen van gestalte, psyche en aktie sprake is, zo wordt ook over de gestalte, de psyche en het handelen van JHVH gesproken. Eichrodt konkludeert daarom kortweg dat men zich in het OT God „nach dem Schema der menschlichen Persönlichkeit” heeft voorgesteld<sup>5)</sup>.

En om nog een OT-icus te noemen: von Rad spreekt in een passage waarin hij over de betekenis van Gen 1,26 ev handelt, als zijn mening uit: „Tatsächlich hat sich Israel auch Jahwe selbst menschengestaltig vorgestellt”<sup>6)</sup>.

Naast de genoemde auteurs kunnen we nog verwijzen naar een studie van Michaeli onder de titel: Dieu à l'image de l'homme<sup>7)</sup>, waarin gestreefd is naar een volledige opsomming van alle OTische plaatsen waarin God met menselijke trekken wordt voorgesteld<sup>8)</sup>. Hij maakt in het overstelpende materiaal dezelfde driedeling als Köhler, maar voegt er nog verwijzingen naar de godsnamen, de woonplaats van JHVH en de theophanieën aan toe, waardoor de uitkomst van zijn onderzoek slechts bevestigd wordt: „Les expressions anthropomorphiques — réelles ou métaphoriques — se trouvent partout dans l'Ancien Testament”<sup>9)</sup>.

Nu zullen we in het oog moeten houden dat een aantal uitdrukkingen die Michaeli onder de „expressions anthropomorphiques” rekent, afgesloten zijn tot bv praeposities<sup>10)</sup>, of zelfs tot abstrakta<sup>11)</sup>.

Hij wijst daar trouwens zelf op<sup>12)</sup>.

Voorts zijn er een aantal uitdrukkingen die welbewust als metafoor worden ingeleid, al is de grens tussen de opzettelijke metafoor en de gewone israelitische spreektaal niet altijd gemakkelijk te trekken<sup>13)</sup>.

Maar deze restrikties kunnen niets aan de onomstotelijke feitelijkheid afdoen dat de bijbelschrijvers over Gods gestalte, Zijn emoties en Zijn handelen spreken, zoals men daarover bij een mens spreekt<sup>14)</sup>.

4) GvRad Der heilige Krieg im alten Israel Zürich 1951 spreekt hierover oa in verband met Ex 15,3.

5) WEichrodt Theol des AT I<sup>5</sup> Leipzig 1957, 133.

6) GvRad Theol des AT I München 1957, 150.

7) Neüchatel 1950.

8) Wij deden in het bovenstaande een greep uit de meest gangbare uitdrukkingen. Michaeli noemt ook de meer opvallende.

Voor een overzicht zie men verder ook de Groot-Hulst Macht en Wil Nijkerk zj 189 ev.

9) aw 72.

10) Dat geldt voor de uitdrukking לִפְנֵי = voor de ogen van = voor. De „kom-af” van de uitdrukking verloochent zichzelf echter niet.

11) Men zou dat kunnen volhouden van een aantal uitdrukkingen waarin bv יָיִךְ gelijk staat met de macht van JHVH.

12) tap.

13) Metaforen zijn in elk geval: JHVH is een leeuw (Am 3,8; Hos 11, 10), een adelaar (Ex 19,4; Deut 32,11) enz. Vgl JohHempel Jahwegleichnisse ZAW NF 1. Bnd 1924, 74.

14) Vandaar de *mogelijkheid* van de metaforen.

Het theologische spraakgebruik heeft ter typering van deze stand van zaken naar het woord anthropomorf en zijn samenstellingen gegrepen. Wil men terminologische nauwkeurigheid betrachten, dan moet men zeggen: God is in de HS anthropomorf wat zijn gestalte betreft, en anthropopaath wat zijn emotionele leven aangaat <sup>15)</sup>.

Er zou dan nog een derde term aan toegevoegd kunnen worden die het goddelijk handelen in zijn menselijke trekken moest samenvatten. Die term bestaat niet en het is ook niet nodig hem alsnog te munten. Wanneer we in deze studie spreken van de anthropomorfe God, dan gebruiken we de term in inklusieve zin, dwz dan vallen er ook de emoties en het handelen Gods onder in hun menselijke trekken. Slechts waar het nodig is, zullen we met zoveel woorden naar de beperkt-specifieke betekenis van anthropomorf (en anthropopaath) terugkeren.

Wat we onder een anthropomorfisme moeten verstaan, is daarmee ook reeds gezegd. Men bedoelt dan gewoonlijk een spreekwijze in de HS aan te wijzen waarin God als mensvormig wordt voorgesteld. Het anthropomorfisme vat het geheel samen en bedoelt ook in deze studie niets anders dan een verwijzing naar het fenomeen op zichzelf zoals het in de HS voorkomt <sup>16)</sup>.

Wij distanciëren ons met deze omschrijvingen van een of minder nauwkeurig, maar niet ongebruikelijk spraakgebruik. Men kan met het woord anthropomorfisme en zijn derivaten ook méér bedoelen dan alleen het fenomeen zoals de teksten ons dat bieden.

Zo vinden we bv als definitie vermeld: „die Tendenz, göttliche Wesen und Ihr Wirken unter der Gestalt (μορφή) des Menschen (άνθρωπος) und menschlichen Handelns vorzustellen” <sup>17)</sup>. Wij zullen later zien dat deze definitie reeds een verklaring of beoordeling van het tekstgegeven insluit <sup>18)</sup>. Om die reden zien we van dit spraakgebruik af en houden we ons aan de eerst gegeven omschrijvingen. Wanneer we soms (korte-halve) gebruik maken van een uitdrukking als „het anthropomorfe spreken van de HS”, bedoelen we hiermee voorlopig eveneens niets anders dan een verwijzing naar de tekst die God mensvormig voorstelt.

\* \* \*

De gekonstateerde aanwezigheid van anthropomorfismen in de HS vormt dus het uitgangspunt van deze studie. Het zijn de theologische implicaties van het anthropomorfisme, die ons verder zullen bezighouden.

Wij moeten deze zinsnede echter aanstonds inperken.

Niet alle implicaties die de mensvormigheid Gods meebrengt zullen we onderzoeken, maar voornamelijk de kwesties die samenhangen met de

<sup>15)</sup> Dit is de gangbare onderscheiding. Men spreekt ook wel van fysieke en psychische anthropomorfismen, RGG<sup>3</sup> I 424 (Menschung).

Idem Enc van het Chr (Prot deel) Brussel/Amsterdam 1956, 189 ev (Mönnich).

<sup>16)</sup> Zoals we in de titel vermeldde, zal onze studie zich beperken tot het anthropomorfisme in de HS.

<sup>17)</sup> RGG<sup>3</sup> 424 (Menschung). Zo ook: Enc Britt (1961): „the attribution of human form or the character or qualities of humanity to objects believed to be above humanity in the scale of being, and in particular to God or the Gods”, I 59 en Dict Theol Cath: „La tendance de l'homme à concevoir toute activité du monde externe sur le type de la sienne” I-2, 1567 (Paris 1931).

<sup>18)</sup> Nog sterker is dit het geval in het Theol Woordenboek Roermond 1952, 157 waar we lezen: „Anthropomorfisme is de gelijkschakeling van het niet-menselijke aan de mens” (Kreling). RGG<sup>2</sup> (van der Leeuw) en Lexic für Theol u Kirche<sup>2</sup> sv geven de definitie die we hierboven volgen.

vraag naar de kennis Gods. We kunnen als volgt formuleren: welke waarde mag de theologie aan de anthropomorfismen van de HS toekennen als zij bezig is met haar leer aangaande God?

Mag men aan deze uitdrukkingen een zeker openbaringsgehalte toekennen, behoren ze tot het kerygma van de HS? En zo ja, welke waarde hebben ze dan voor de menselijke Godskennis en hoe groot is hun openbaringsgehalte? <sup>19)</sup>

In feite gaat het daarbij om een vraagstelling die zich op het grensgebied van de dogmatiek en de hermeneutiek beweegt.

Wij zijn dogmatisch bezig, als we vragen naar de kennis Gods en naar de rol die de anthropomorfismen hierbij spelen.

In laatste instantie is het ons ook om dit dogmatische gezichtspunt begonnen. Wij vragen naar de bruikbaarheid en de plaats van een bepaald bijbels gegeven in prediking en belijdenis van de kerk.

Met deze omschrijving van ons onderwerp is tegelijk de taak van de dogmatiek aangegeven zoals die door onze studie verondersteld is.

De dogmatiek beweegt zich tussen prediking en exegese heen en weer. Zij bestaat in haar functie van controleapparaat, dat de prediking altijd weer terug moet brengen bij het Schriftonderzoek, en het Schriftonderzoek weer bij de prediking.

Hanteert de prediking (cq het kerkelijk belijden) de bijbelse gegevens hanteert zij die wel volledig en functioneren ze wel op de rechte plaats en wijze? Dat is één vraag, die de dogmatiek behoort te stellen.

De andere vraag, aan de exegese gericht, is: geeft het Schriftonderzoek zich wel in die mate rekenschap van zijn vooronderstellingen dat het zo nodig deze uitgangspunten kan laten corrigeren door het kennelijk getuigenis van de Schrift?

Ook dat is een vraag die juist de dogmatiek moet stellen, voorzover het immers het kerkelijk dogma is, dat de exegese aan zijn vooronderstellingen helpt <sup>20)</sup>.

De dogmatiek heeft maw een wel-omschreven gerichtheid: wij mogen haar zien als een op de prediking cq het belijden gerichte werkzaamheid van de bezinnende kerk <sup>21)</sup>. Wanneer deze finaliteit maar vaststaat, wordt de vraag naar de toelaatbaarheid (resp de mogelijkheid) van dogmatische systeemvorming een sekundaire kwestie.

Met het bovenstaande menen wij onze studie enerzijds als dogmatisch te kunnen kwalificeren.

Daarmee is echter nog niet het gehele karakter ervan in het licht gesteld. Wij kunnen het geheel met niet minder recht typeren als hermeneutisch van aard. Niet alleen omdat het dogma zelf, zoals we boven in navolging van Koopmans aangaven, telkens weer als hermeneutisch principe tov de HS gehanteerd wordt. Deze stelling maakt het mogelijk om in zekere zin heel de dogmatiek als een hermeneutisch dienstbetoon aan de exegese samen te vatten <sup>22)</sup>.

<sup>19)</sup> Michaeli verklaart dat zijn studie zich niet met deze vragen zal bezig houden, aw 6.

<sup>20)</sup> JKoopmans Het Oudkerkelijk dogma in de Reformatie bepaaldelijk bij Calvin. Wageningen 1938.

We voegen alleen toe: het dogma is niet de enige vooronderstelling.

<sup>21)</sup> Over de finaliteit van heel het theologisch bedrijf bij de reformatoren Koopmans aw 106 ev.

<sup>22)</sup> Dit was oi een konklusie die men uit Koopmans dissertatie kan trekken.

De vraag waaraan wij ons in deze studie willen zetten, draagt echter niet dit algemene hermeneutische aspekt, maar voert ons tot een opzettelijk onderzoek naar de hermeneutische rol van het dogma.

Als de verhouding tussen dogma en exegese zo ligt als we dit boven in het kort omschreven hebben <sup>23)</sup> bedreigt de theologie één gevaar. Zij zal zich met name te wachten hebben voor een cirkelredenering, dwz van het dogma uit de exegese der teksten bedrijven en omgekeerd vanuit de teksten weer het dogma bevestigen <sup>24)</sup>.

Om een dergelijke cirkel te doorbreken kan men niet zonder meer exegese en dogma van elkaar losmaken. Deze naiviteit zal men moeten bekopen met de invoering van andere — maar niet minder bepalende — dogmata.

Anderzijds moet er een mogelijkheid bestaan om de oude posities te verlaten en nieuwe te betrekken. Op dit punt kan de dogmatiek in specifieke zin een hermeneutische spits ontvangen. In plaats van een exegese zonder vooronderstellingen te bedrijven, kunnen we ook een andere weg bewandelen, nl die van een kritische toetsing van het dogma als hermeneutisch principe in het licht van de te exegetiseren tekst.

Is het hermeneutisch principe, van waaruit de teksten gelezen werden (ic dit specifieke dogma), voor zijn taak als criterium berekend of is deze geschiktheid bij nader inzien slechts schijnbaar?

Voor ons onderwerp betekent dat: hoe moeten wij de draagkracht van de anthropomorfismen bepalen en heeft men in de kerkelijke traditie hiervoor een juist criterium gevonden? Of is dit criterium onaangepast aan de teksten die het wil belichten?

Daarmee zitten we in de specifiek-hermeneutische vragen. Wij herhalen hier nogmaals: deze vragen zijn tegelijk dogmatische vragen. Zoals omgekeerd ons boven al bleek, dat dogmatische vragen een hermeneutische functie vervullen.

Als men eenmaal gezegd heeft dat de finaliteit van de theologie in prediking, belijden, lofverheffen enz gelegen is, wekt dit door-elkaar van dogmatiek en hermeneutiek geen verbazing meer. Het gaat in beide disciplinen dan om niets anders dan het verstaan van de HS met het oog op de prediking. Men zou γομνωστικῶς dan ook kunnen stellen dat dogmatiek een functie van de hermeneutiek is, zij het een met eigen methode en werkwijze <sup>25)</sup>.

In onze studie komen in elk geval beide disciplinen aan de orde. Meer nog — het zal blijken dat het dogma tav de anthropomorfismen inderdaad als een hermeneutisch principe niet alleen gefunctioneerd heeft, maar nog funktioneert.

\* \* \*

Onze vragen concentreren zich voorlopig dus op het punt van de theologische draagkracht van de anthropomorfismen. Bezitten deze wen-

<sup>23)</sup> vgl ook J.L.Koole De overname van het OT Hilversum 1938, 308 over het dogma als „een voorbehoedmiddel tegen valse verklaringen” van de teksten.

<sup>24)</sup> Aan deze cirkelgang laboreert de patristische exegese volgens Koole aw 308. Vgl hierover ook Grosheide Hermeneutiek van het NT Amsterdam 1929, 55.

<sup>25)</sup> Dogmatiek zou men kritische hermeneutiek kunnen noemen.

dingen in de HS een zeker gehalte aan openbaring omtrent het zijn Gods of moeten we hier ontkennend antwoorden?

Schijnbaar gaat het hier om een formele kwestie, die niet zozeer betrekking heeft op wat de Christelijke Kerk inhoudelijk van God belijdt, alswel op de wijze waarop zij van Hem zal spreken. Het verloop van deze studie zal echter duidelijk maken, dat deze schijnbaar zo formele kwestie verstrekende gevolgen kan hebben voor de prediking. Het zal ons tzt blijken dat hier het „hoe” en het „wat” van het kerkelijk spreken onlosmakelijk aan elkaar vast zitten. De wijze waarop de kerk van God zal spreken, wordt kennelijk volstrekt bepaald door hetgeen zij inhoudelijk over Hem belijdt.

Dat blijkt al meteen uit de achtergronden van de vraag naar de theologische draagkracht van de anthropomorfismen. Waarom is deze vraag in de geschiedenis van de theologie altijd weer opnieuw gesteld? Wie zich neerzet om hierop een antwoord te vinden, ontdekt al spoedig dat alle theologische bedrijvigheid rondom de anthropomorfismen in wezen bepaald wordt door een schier onoplosbaar dilemma. Wij willen dat trachten te demonstreren vanuit de geschiedenis der theologie zelf, door hieronder allereerst de beide polen van het dilemma te tekenen, zoals zij ons historisch tegemoet komen in enkele meer of minder bekende groepen en figuren uit de kerkgeschiedenis.

Aan het ene uiterste van het spanningsveld staan die groepen die men onder de naam Anthropomorfieten pleegt samen te vatten. Met deze verzamelsnaam vormen zij in de kerkgeschiedenis het oudste pleidooi voor een letterlijke opvatting van de anthropomorfismen der HS. Wat deze mensen bewogen heeft, en wie precies onder deze naam samengevat mogen worden, schijnt niet geheel vast te staan. Was het werkelijk de letterlijke zin van de Schrift die ze hoog zat, of speelden anti-griekse (dwz in die tijd: anti-kulturele en -wetenschappelijke) motieven de hoofdrol, en betekent de aksentuering van de letterlijke bijbeltekst alleen maar *een* onderdeel of *een* wapen in het geheel van een anti-griekse beweging?

Voor de egyptische monniken uit het laatst van de 4e eeuw schijnt de anti-griekse stemming als hoofdmotief wel vast te staan<sup>26</sup>). Het is ook mogelijk dat oude heidense gedachtengangen populair gebleven zijn (men denke aan het Manicheïsme) en lange tijd de Godsvoorstelling van de grote massa in de kerk hebben beïnvloed. De „kleur van vreugde” waarvan Augustinus vertelt<sup>27</sup>) toen hem duidelijk werd dat de christelijke kerk niet de mensvormigheid Gods beleed, laat ons dat nog vermoeden. Harnack wijst er terecht op dat Augustinus tot op dat ogenblik vele kerkelijke vrienden heeft gehad en dat zijn vooroordeel daarom nauwelijks op enkel misverstand kan berusten<sup>28</sup>).

Misschien zijn de motieven ook zuiverder van aard geweest en ontmoeten we bij figuren als Melito en Audius inderdaad een legitieme verdedigingspoging van de letterlijke Schriftzin tegen de overwoekering van de allegorische verklaring. Volgens Epiphanius waren Audius en zijn aan-

<sup>26</sup>) Harnack Dogmengeschiede II 499. De naam „anthropomorfieten” wordt soms voor deze egyptische monniken gereserveerd.

<sup>27</sup>) Conf VI 3 (de vertaling is aan de uitgave van Sizoo ontleend, Delft 1939).

<sup>28</sup>) aw II 122.

hangers van huis uit in elk geval vrome christenen <sup>29)</sup> en ontleenden zij hun gedachten aan de letterlijke opvatting van bijbelteksten, mn aan die van Gen 1,26.27. Volgens Audius sluit de uitdrukking dat de mens als beeld Gods geschapen is in dat God mensvormig moet zijn <sup>30)</sup>. Daarnaast heeft hij zich volgens Epiphanius vooral beroepen op de anthropomorfismen in de HS <sup>31)</sup>.

Van de oorsprongen van deze beweging is echter te weinig bekend om hier op alle vragen een antwoord te kunnen geven <sup>32)</sup>. Het enige wat vast staat, is dat de toenmalige theologie hun manier van bijbellezen bepaald niet gewaardeerd heeft. Het is ons ook reeds duidelijk om welke reden deze waardering moest uitblijven. De letterlijke aanvaarding van de teksten impliceerde het aannemen van Gods mensvormigheid, en er is geen oud-kerkelijk theoloog te vinden, die het daarvoor opneemt. Integendeel, dergelijke denkbeelden zijn al te dwaas. Epiphanius verwijst naar Joh 1,18, waarmee voor hem de zaak is afgedaan. God is onzichtbaar, dat is het uitgangspunt (ὁῦλον ἐστὶ) waartegen niets valt in te brengen <sup>33)</sup>.

Ook Cyrillus van Alexandrië maakt het in zijn bestrijding van de Anthropomorfieten kort. Het blijkt dat de monniken waartegen hij te velde trekt, al evenzeer van Gen 1,26 uitgaan <sup>34)</sup>, en uit deze tekst konkluderen, dat ἀνθρωποειδὲς ἦγουν ἀνθρωπομορφὸν ἐστὶ τὸ θεῖον.

Dergelijke meningen noemt Cyrillus zonder meer dwaasheid (ἄσύνετον παντελῶς). Op grond van Joh 4,24 weet de Kerk beter en heeft ze zich met dit toppunt van goddeloosheid (ἐσχάτα δυσσέβεια) niet verder in te laten.

Men krijgt de indruk dat de toenmalige theologie deze apostelen van de mensvormigheid Gods amper serieus heeft kunnen nemen. Ze worden door de leidende theologen eerder als domoren dan als ketters beschouwd. „Une telle erreur ne demandait pas un grand effort pour être refusé, tant elle paraît peu raisonnable” <sup>35)</sup>.

De enige die zich op een meer eervolle behandeling kan beroepen is Tertullianus. Nadat ook hij eeuwenlang blootgesteld geweest is aan de verdenking van anthropomorfietisme, heeft Harnack duidelijk gemaakt dat de geinkrimineerde regels uit Adv Prax <sup>36)</sup> te herleiden zijn tot het stoïcijnse begrippenapparaat waarmee Tertullianus werkte, en waardoor het hem onmogelijk was om iets wat is incorporeel te noemen. „Omne quod est, corpus est sui generis”.

Zoals de M E later zouden zeggen: alles wat is, is substantia sui generis. Zomin dit voor de M E-se theologen een materialisering van God inhield, evenmin was dat de bedoeling van Tertullianus met het begrip corpus, zoals trouwens het „sui generis” ten overvloede duidelijk moet maken <sup>37)</sup>.

<sup>29)</sup> Haer 70,1.

<sup>30)</sup> aw 70,2.4. Ook Augustinus (lc) had aanvankelijk bij deze konklusie uit Gen 1,26 ev geleefd.

<sup>31)</sup> Epiphanius noemt tap Ps 10,4; 33,16; Jes 41,20; 66,1.2 en 6,1.

<sup>32)</sup> Men zie over de Audianen vooral HChPuech RAC I 1950, 910 ev. Oorspronkelijk „ein rigoristisch und archaisierendes Christentum” (913). Over Melito spreekt Harnack aw I 574.

<sup>33)</sup> aw 70,7.

<sup>34)</sup> Adv Anthropomorphitas (epistola ad Calosyrium).

<sup>35)</sup> Dict Theol Cath I 2, 1371 (AChollet).

<sup>36)</sup> „deum corpus esse”, cap 7.

<sup>37)</sup> Hoe vanzelfsprekend Tertullianus van de onlichamelijkheid Gods uitging, bewijzen bv passages als Adv Marv III 10.

Daarmee is de zaak teruggebracht tot een terminologische kwestie en is Tertullianus van elke blaam gezuiverd <sup>38)</sup>.

God is niet mensvormig, blijft het vaste uitgangspunt in de locus de Deo tot op de dag van vandaag. In de gangbare dogmatieken wordt zelden meer van Audianen en Anthropomorfieten gerept. De vraag „an liceat in cultu divinio inter precandum Deum sibi obicere sub specie viris alicuius senis”, kan men nauwelijks meer een serieuze vraag noemen. Het wordt trouwens niet toegestaan, met een beroep op het zijn Gods <sup>39)</sup>. Een hoogst enkele keer ontmoeten we hetzelfde punt in een kerkelijke confessie <sup>40)</sup>. Voor het overige schijnt de gedachte van de mensvormigheid Gods bijgezet te zijn bij de onschuldige curiosa uit de geschiedenis der theologie <sup>41)</sup>. Men zou daar vrede mee kunnen hebben, als de teksten van de HS niet een weerbarstig element vormden. Met deze opmerking kunnen we het ene standpunt tav de bijbeltekst zoals hij daar ligt, afsluiten. De Anthropomorfieten hebben in elk geval de bewoordingen van de HS aan hun kant. Maar omdat het vasthouden aan deze bewoordingen onherroepelijk de mensvormigheid Gods insloot, heeft de officiële kerk een dergelijke integrale aanvaarding van de tekst niet voor haar rekening willen nemen.

Het andere uiterste heeft in de loop van de kerkgeschiedenis heel wat meer kansen gekregen.

Er zijn van de aanvang af ook groepen en richtingen geweest die de anthropomorfismen van de HS eenvoudigweg voor onbruikbaar verklaard hebben, in ieder geval onbruikbaar voor theologische arbeid, en die ze daarom wilden schrappen als bron van informatie omtrent God. Het is vooral de gnostiek geweest, die het in deze richting heeft gezocht.

Interessant is in dit verband de wijze waarop de schrijver van de Ps Clementijnse Homilien met de tekst van het OT omgaat <sup>42)</sup>. Niet alles wat het OT te bieden heeft, is zij akseptabel voor een christen. Leugen en Waarheid (φωναὶ ἀληθείς καὶ ψευδεῖς) staan er door elkaar heen. Een onware spreekwijze (ψεῦδος) is bv het ἐνεθυμήθη ὁ θεός van Gen 6,6 (LXX), want God windt zich niet op. Hetzelfde geldt van het παύσῃ in Gen 22,1 en Gen 18,21. God hoeft niemand op de proef te stellen, want Hij weet de uitkomst immers al bij voorbaat <sup>43)</sup>.

Het bezwaar tegen deze en andere gelijksoortige woorden is, dat ze bij God onwetendheid (ἄγνοια) veronderstellen en daarmee tekort doen aan Gods alwetendheid <sup>44)</sup>. Daarom geldt zi de regel, dat alles wat de

38) Harnack aw 574. Over de vereenzelviging van corpus en substantie HBavinck Geref Dogm II 151.

39) PvMastricht bij Heppe-Bizer Ref Dogm Neukirchen 1935, 59.

40) De belijdenis van de (lutherse) Batak-kerken spreekt uit dat men God niet „Grootvader” mag noemen, maar bedoelt daarmee de identifikatie van God met een voorvadergeest af te snijden, JFDurand Una Sancta Catholica Amsterdam 1961, 112/113. Voor de geref conf zie men WNiesel Bekenntnisschriften<sup>2</sup> Zollikon 1938.

41) Om ons te beperken, laten we een bespreking van FChrOetingers spekulaties over Gods lichamelijke achterwege. Zij danken hun ontstaan trouwens niet aan trouw tegenover de tekst van de HS, maar aan filosofische overpeinzingen. Over hem EHirsch Gesch der neuern ev Theol IV Gütersloh 1952, 166 ev.

42) Quasten Patrology I 59 en Altaner Patrologie<sup>4</sup> 77 geven lektuur over deze merkwaardige geschriften.

43) Hom 3,42.

44) Hom 3,43.

Schriften ten nadele van God zeggen, onwaarheden moeten zijn (πᾶν λέχθεν ἢ γράφεν κατὰ τοῦ ψευδός ἐστιν)<sup>45)</sup>.

Het behoort tot de kompetentie van de ware christen om hier tussen het een en het ander te kunnen onderscheiden. In feite nodigt de schrijver met deze passages zijn lezers uit tot het hanteren van een vorm van Schriftkritiek. Zij worden opgewekt zich via exstirpatie van een spreekwijze te ontdoen van de anthropopathe teksten<sup>46)</sup>.

Dit procédé ligt nog veel duidelijker voor ons als we hier de aandacht op Marcion richten. Zijn verzet tegen het OT zal ongetwijfeld geïnspireerd zijn door een kompleks van factoren, maar dat daarin het anti-anthropomorfisme een rol van betekenis heeft gespeeld, staat buiten kijf<sup>47)</sup>. De God van het OT is niet de onzegbare, onkenbare, onbegrijpelijke God. Integendeel, Hij komt ons te bekend voor. Daarom kan Hij de echte God niet zijn<sup>48)</sup>. Marcion heeft daarom niet maar enkele teksten, doch heel het OT als kanon verworpen<sup>49)</sup>.

Wij volstaan voor het ogenblik met deze voorbeelden. Ze dienen slechts als illustratiemateriaal voor een orientatie in de probleemstelling. Wij beschreven twee extreme standpunten tav de anthropomorfistische tekst: algehele aanvaarding (men moest daarmee anthropomorfiet worden) en algehele verwerping (daarmee was men gnosticus).

Van het laatste standpunt tav de tekst moeten we intussen vaststellen dat de kerk het — evenzeer vanwege zijn konsekwenties — als een extremisme heeft verworpen. Maar daarmee zijn dan ook de problemen begonnen. Welke mogelijkheden blijven over als men zowel het ene als het andere standpunt afwijst?

Men kan het ook zó formuleren: als men enerzijds met de anthropomorfieten aan de tekst van de HS wil vasthouden en anderzijds met de brede stroom van de toenmalige denkwereld de mensvormigheid Gods verwerpt als een onzuivere wijze van spreken, wat moet men dan met de zg anthropomorfismen beginnen, waarin zo onbevangen van Gods menselijke gestalte, menselijke affekten en handelwijzen gesproken wordt?

Het dilemma schijnt onoplosbaar te zijn. Om het zijn juiste proporties te geven, zullen we in het oog moeten houden dat er meer op het spel staat dan enkele uitdrukkingen die zich eventueel van het geheel van de HS laten isoleren.

In feite gaat het om de kanon van de eerste christenen, het OT, in zoverre juist heel het OT door een kwistig gebruik van anthropomorfismen gestempeld is.

Valt het een, dan valt ook het ander: worden de anthropomorfismen geschrapt, dan verliest ook het OT zijn autoriteit als regula fidei.

Wat men met die anthropomorfismen doet, is symptomatisch voor de houding tav het OT.

De oude kerk heeft deze samenhang terdege ingezien, mogen we zeggen. De wijze waarop zij Marcion tegemoet getreden is, stelt dat buiten twijfel.

45) Hom 2,40.

46) Het merkwaardige is, dat de schrijver zich tegen de anthropopathismen keert, maar in zijn geschriften nergens tegen anthropomorfismen in specifieke zin verzet aantekent.

47) Men zie het overzicht van zijn argumenten bij Harnack Marcion<sup>2</sup> Darmstadt 1960, 97 ev.

48) Harnack aw 102 ev.

Zie ook Koole De Overname van het OT 211 ev.

49) Men zie over Marcion verder Harnack Dogmengesch I 292 ev.



Achter de vraag naar de zin en de waarde van de anthropomorfismen stond voor haar de vraag naar de zin en de waarde van het OT. Het is deze samenhang die aan de schijnbaar zo subtiële strijd om de anthropomorfismen zijn dramatisch karakter geeft <sup>50)</sup>.

Juist dit onderdeel (de anthropomorfismen) heeft de oude kerk gedwongen haar houding *tegenover de tekst van het OT* te bepalen.

Zij heeft in feite een hermeneutische beslissing moeten nemen van de eerste rang.

Inderdaad heeft ze die genomen, daarbij geleid door een ingewikkeld samenstel van motieven.

Het stond voor de kerk vast, dat een letterlijke opvatting van de anthropomorfismen niet alleen de Anthropomorfiëten en de joden <sup>51)</sup> maar bovenal Marcion en de gnostiek in de kaart speelde <sup>52)</sup>. Want de reden waarom de laatsten het OT verwierpen liet zich herleiden tot het feit dat ze aan de letter van het OT bleven vasthouden en van daaruit wel tot de mensvormigheid van de God van het OT *moesten* konkluderen. Marcion en de gnostiek <sup>53)</sup> hebben dus met de Anthropomorfiëten het zicht op de tekst van het OT gemeen: er staat nu eenmaal wat er staat, tw de mensvormigheid Gods.

Wij mogen aan dit opmerkelijke feit niet voorbijzien <sup>54)</sup>.

Anderzijds hebben ze met de officiële kerk gemeen dat de mensvormigheid Gods geen christelijk geloofsgoed kan zijn.

Wanneer Marcion nu kiest voor de verwerping van het OT met zijn anthropomorfismen, spreekt daaruit een bepaalde filologische trouw aan de tekst: wat er staat, laat zich niet negeren. Daarom is het OT niet te handhaven. Als de kerk daarentegen het OT wel handhaaft, mogen we in deze beslissing bepaald niet een mindere trouw zien. Wel een anders gerichte: de kerk wil de kanon niet kwijt, ook het OT niet, hoezeer ook haar de anthropomorfismen tegen de borst stuiten.

Zij heeft gezien dat ze daarmee de prediking kwijt zou zijn.

Er blijft haar daarom geen andere mogelijkheid over dan die van de interpretatie van de tekst.

De nadere uitleg van anthropomorfismen is van huis uit het kiezen van een tussenweg tussen twee uiterste standpunten die men tav die tekst kan innemen: algehele letterlijke aanvaarding als informatiebron omtrent het zijn Gods of algehele verwerping.

50) „Das AT im 2. Jahrhundert zu verwerfen war ein Fehler, den die grosse Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung". Deze in 1960 herdrukte woorden van Harnack (Marcion<sup>2</sup> 217, vgl ook „denn was christlich ist, kann man aus ihm (= OT) nicht ersehen", 223, en „ein falsches widergöttliches Buch", 223) bewijzen dat de strijd om het OT nog steeds gaande is.

51) De wijze waarop de jood aan de letter van het OT bleef vasthouden, heeft voortdurend de ergenis van de christelijke theologen uit de eerste eeuwen opgewekt. Men zie reeds Justinus Dial o Tryph als voorbeeld.

52) Een dergelijke voorstelling geeft bv Origenes, Daniélou Origène Paris 1948, 146 ev.

53) Wij spreken voor het gemak zo generaliserend. Men zou eigenlijk hier bepaalde gnostische scholen moeten noemen, of van gnostische tendenzen moeten spreken.

Zie Koole De Overname van het OT 218 ev over de gedifferentieerdheid van de gnostiek tav het OT.

54) Marcion weigert mee te doen aan de „schwarze Kunst" van de allegorische exegese, Harnack Marcion 66 ev. Origenes vermeldt dit feit enkele malen als Marcions grondfout, bv Comm in Matth XV 3.

De trouw aan de kanon waarvan deze „derde weg” spreekt, zullen we in de houding van de kerk alleen maar kunnen waarderen. Er zou geen enkel dilemma bestaan hebben (zie Marcion!) als men niet juist aan het OT had willen vasthouden als norm voor prediking en geloof.

Maar wat is het OT en in hoeverre heeft de kerk aan het werkelijke OT vastgehouden als zij tav de tekst voor een filologische eerlijkheid als die waaraan iemand als Marcion vasthield geen plaats kan inruimen?

In ieder geval beginnen bij deze (mag men het zo zeggen?) wetenschappelijke oneerlijkheid de problemen.

\* \* \*

Wij willen de moeilijkheden die deze tussenweg heeft meegebracht, hier nog niet naar hun materiele zijde uiteenzetten. Het gaat ons hier voorlopig om de formele problemen die de interpretatie van de zg antropomorfe spreekwijzen en teksten oproepen heeft.

Zij komen erop neer dat men in bepaalde gevallen de tekst van de kanon wil handhaven wat het aantal letters, maar niet wat de betekenis van dat aantal letters betreft.

Wij moeten hier een tussenopmerking maken over de woorden „letterlijk” en „figuurlijk”.

Wanneer men onder letterlijk wil verstaan dat geen letter van de tekst geschrapt wordt bij de exegese, zal men van alle kerkvaders moeten zeggen dat ze de HS letterlijk wilden lezen.

Het woord kan ook anders gebruikt worden. Wij spreken niet alleen van letterlijk lezen, maar ook van letterlijk opvatten. Hier wordt de zaak moeilijker. Wat iemand letterlijk leest of hoort, kan de bedoeling van de spreker of schrijver in zich hebben, om naar de letter verstaan te worden, bv het bevel: ga weg! Het is evenzeer mogelijk dat hetgeen iemand letterlijk leest of hoort, overdrachtelijk bedoeld is. Dat zal bv het geval zijn bij een staande beeldspraak, als in de uitdrukking: de plaat poetsen. Niemand denkt bij deze woorden (meer) aan hun letterlijke betekenis. De uitdrukking wil gehoord of gelezen worden als een omschrijving van: zich heimelijk verwijderen.

Zonder nadere verklaringen heeft de vraag of een theoloog een zekere schriftplaats letterlijk of overdrachtelijk (figuurlijk) opvat, niet veel zin — laat staan dat ze in de kerk als een criterium voor de orthodoxie van de theoloog in kwestie gehanteerd zou kunnen worden. Het gaat veeleer om de vraag of een tekst gelezen wordt naar de zin en de strekking die de auteur ermee bedoeld heeft.

Of wij, om die zin en strekking te verstaan, zijn woorden letterlijk moeten lezen of als beeldspraak, is een vraag op zich <sup>55</sup>).

Men zou hier kunnen opmerken, dat gezien de oorsprong van de taal, de grens tussen letterlijk en figuurlijk minder eenvoudig te trekken valt dan men gewoonlijk aanneemt <sup>56</sup>).

Hoeveel waarheid in deze opmerking besloten mag liggen, zal ons hier

<sup>55</sup>) Daniélou wil de zaak terminologisch verhelderen door van „sens propre” te spreken tav letters en grammatika, en van „littéralement” en „figuratif” tav de bedoeling die de schrijver met zijn woorden heeft, Origène 180.

<sup>56</sup>) Van huis uit zou de taal beeldspraak zijn, zoals het nieuwere taalonderzoek stelt. Zie bv HNoack Sprache u Offenbarung Gütersloh 1960, 59 ev.

niet als vraag behoeven bezig te houden. Wij hebben met de onderscheiding letterlijk—figuurlijk niets anders dan een traditioneel (en nog gangbaar) dilemma omschreven, waaraan men sedert het bestaan van grammatika, syntaxis en etymologisch woordonderzoek de teksten van de HS onderworpen heeft en wij zijn er hier op uit de konsekwenties van dit dilemma op te sporen.

Het plaatst ons in elk geval voor grote moeilijkheden tav de exegese van een tekst. Het zijn twee vragen die onmiddellijk gesteld kunnen worden:

- a. wat is de bedoeling van de schrijver dan geweest: moeten wij zijn regel als een overdrachtelijke uitdrukking lezen of naar de letter nemen?
- b. indien overdrachtelijk, wat bedoelt de schrijver er dan mee en wat betekent deze uitdrukking?

Beide vragen laten zich ook stellen tav de anthropomorfistische spreekwijzen van het OT. Wij zullen er op deze plaats niet op ingaan hoe het antwoord zou *moeten* uitvallen.

We stellen alleen vast, dat de kerk van de aanvang van haar theologische bezinning af hier een antwoord gegeven *heeft* en wel op beide vragen. Dat ligt in haar keuze voor de interpretatie van deze spreekwijzen besloten. Zij heeft de anthropomorfismen beschouwd als overdrachtelijk bedoeld te zijn en zij heeft gemeend de overdrachtelijke zin die door de spreekwijze bedoeld zou zijn ook te kunnen aangeven.

In feite betekende dat: men aanvaardde de tekst van de HS als tekst met zekere restrikties. En hier beginnen de moeilijkheden eerst recht.

Ze zullen ons duidelijk voor de geest komen te staan als we proberen na te tekenen aan welke behandeling men de tekst heeft onderworpen.

Op zichzelf genomen zijn de anthropomorfismen onhanteerbaar, meende men. Zij hebben ons niets te bieden aan kennis omtrent het zijn Gods. Leest men de tekst echter met de restriktie dat de mensvormigheid Gods niet met deze uitdrukkingen bedoeld kan zijn, dan staat de weg open om deze uitdrukkingen hun werkelijke inhoud te ontwringen.

Dat betekent dus: men moet de restriktie bij de tekst brengen, en na aftrek van de restriktie blijft wat men zou kunnen noemen het openbaringsgehalte van de uitdrukking over. Eerst dan kan de theologie de uitdrukkingen gebruiken in haar leer over het zijn Gods.

Wij willen natuurlijk niet voorbijzien dat deze oplossing voor een probleem dat de teksten van de HS ons voorzetten, een hele stap vooruit betekent, vergeleken bij de rigoureuze schriftkritiek in gnostische kringen. Zo houdt de kerk tenminste de bijbel over, naar het schijnt, althans het openbaringsgehalte (om het in het moderne theologen-jargon te zeggen: het kerygma) ervan dat overblijft na de aftrekbehandeling.

Er blijft alleen één knagende vraag over: waar komt die restriktie tav de mensvormigheid Gods vandaan, en waaraan ontleent die op zijn beurt het recht om beslissend op de spreekwijze van de HS in te grijpen?

Wij zullen het eerste deel van onze studie geheel en al wijden aan een historische analyse van dit vragencomplex. In dit hoofdstuk stellen wij alleen vast dat dergelijke vragen onontkoombaar zijn en even onontkoombaar een antwoord moeten hebben. Zolang de theologie op dit punt geen verantwoording kan afleggen die steek houdt, zal het openbarings-

gehalte (kerygma) van de HS, cq van de anthropomorfismen, bij elke theoloog weer anders kunnen uitvallen naar gelang de herkomst en de geldigheid van de restrikties die hij op de tekst toepast.

Zo blijkt ons onderwerp ook bijzonder praktisch te zijn. Niet alleen dat men „ex ungue leonem” leert kennen, dwz aan de wijze waarop de theologie met de anthropomorfismen omgaat haar hermeneutische principes tav gans de HS leert kennen<sup>57)</sup>, maar op zijn beurt is dit hermeneutisch beginsel bepalend voor prediking en katechese. De positiekeuze die de kerkelijke bezinning hier maakt, zal niet nalaten de gemeente beslissend te beïnvloeden.

Ter toelichting kiezen we twee voorbeelden uit de nieuwere theologie: ARitschl en KSchilder.

Hun uiteenzettingen over de anthropomorfismen kiezen we als illustratiemateriaal voor het door ons genoemde probleem, nl dat de bepaling van het openbaringsgehalte (kerygma) een slag in de lucht betekent, als men geen deugdelijke verantwoording aflegt van de herkomst en de legitimiteit der restrikties waarmee men de tekst omringt.

Albrecht Ritschl's opvattingen over de toorn Gods zijn reeds vele malen besproken<sup>58)</sup>.

Het interessante voor ons doel ligt dan ook meer in de redeneertrant die Ritschl volgt om bij de stelling uit te komen dat aan het spreken over de toorn Gods geen goddelijke werkelijkheid beantwoordt.

Hij begint met een bespreking van de Schriftgegevens, waarin volgens hem reeds een bepaalde ontwikkelingsgang aanwijsbaar is<sup>59)</sup>.

De historische boeken van het OT zouden nog onbevangen van de toorn Gods spreken als van een „leidenschaftliches Affekt” bij God. Maar reeds de profeten dringen deze voorstelling terug en vermijden elke anthropopatische schijn, terwijl de psalmisten nog slechts hypothetisch over Gods toorn weten te spreken.

Ritschl ziet hier een lijn die zich in het NT voortzet in zoverre de toorn Gods in het NT een eschatologisch begrip geworden is, en niet meer dienst doet om de menselijke situatie voor God in het heden te omschrijven.

Er is dus een duidelijke verschuiving tussen O en NT te konstateren die parallel loopt met de verschuiving van toorn naar liefde<sup>60)</sup>. De gevolgtrekking mag dan ook zijn dat „die Vorstellung vom Zornaffekt Gottes für die Christen keinen religiösen Werth” meer heeft<sup>61)</sup>.

De zaak ziet er eenvoudig genoeg uit, wel wat al te eenvoudig, kunnen we zeggen<sup>62)</sup>. Ritschl komt dan ook nog eens terug op het probleem en stelt de vraag hoe deze bijbelse notie van de toorn Gods zo'n merkwaardige ontwikkelingsgang kan doormaken<sup>63)</sup>. Dat is zi alleen hieruit te verklaren dat het bij deze uitdrukking om een „Vorstellung” gaat waaraan

57) De oa door AKuyper gebruikte latijnse spreuk is niet geheel billijk. Wij zullen later zien dat de theologen ook hier ten halve kunnen keren en niet ten hele behoeven te dwalen.

58) Zie hierover bv GCBerkouwer *De Triomf der Genade* Kampen 1954, 230 ev.

59) ARitschl *Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung u Versöhnung*<sup>2</sup> Bonn 1882 II 124 ev.

60) Het is onbegrijpelijk dat dit misverstand over de verhouding OT/NT zich tot op de dag van vandaag in de spraakmakende gemeente heeft gehandhaafd.

61) aw II 153.

62) vgl KBarth KD II 1, 411 over de „exegetische Gewalttat” waaraan Ritschl zich schuldig maakt.

63) aw III 297 ev.

geen objectieve werkelijkheid beantwoordt. Het wemelt in de bijbel van dit soort voorstellingen. Ritschl kritiseert hier zelfs de scholastiek die de „Persönlichkeit Gottes” liet opgaan in kennen en willen, wat een verarming betekent. Want „die religiöse Vorstellung legt unumwunden Gott auch Gefühlsaffectionen bei”<sup>64</sup>).

Maar het gaat hier dan ook over voorstellingen! Die zijn alleen in het praktisch-godsdienstige leven bruikbaar. Wil men „theologisch” spreken of „sub specie aeternitatis”<sup>65</sup>) dan komt de zaak er heel anders uit te zien, en is het niet meer mogelijk over Gods toorn te spreken, maar alleen over Gods liefde.

Dit laatste doet dan het NT reeds en de christelijke gemeente volgt dat na. Hier spreekt men vanuit een „Theologie welche den Standpunkt der versöhnten Gemeinde innehält” en heeft men „die entgegengesetzte Empfindungen als Täuschung bei Seite gesetzt”<sup>66</sup>).

Ritschl erkent dus royaal (royaler zelfs dan in deel II) dat de bijbel de voorstelling kent van een God die toorn. In de wereld van de praktische vroomheid heeft deze voorstelling zelfs zijn betrekkelijk recht. Maar wanneer er theologisch over God gesproken moet worden, kunnen we ons met „die Vorstellung von einem Wechsel seiner Gefühlsstimmung im Verhältnis zu den einzelnen Lebenslagen der einzelnen nicht vereinigten”<sup>67</sup>).

Het is duidelijk: Ritschl geloofde niet aan een overgang van toorn naar liefde bij God. Alle bijbelse wendingen die zo’n overgang beschrijven, moeten met een bepaalde restrictie genomen worden: ze horen tot de voorstellingswereld die met de menselijke ervaring gegeven zijn. Op zich genomen geven ze de stand van zaken niet weer, en dus zijn ze theologisch onbruikbaar<sup>68</sup>).

Waar haalt Ritschl deze restrictie vandaan, en waaraan ontleent die zijn geldigheid?

Het antwoord is eenvoudig: het stond voor Ritschl al vast dat er alleen maar van Gods liefde gesproken kon worden.

Vanuit dit godsbegrip devalueert hij de bijbelse wendingen die de toorn Gods aankondigen en wel met een beroep op hun anthropomorf karakter.

Onder anthropomorfismen verstaat Ritschl ervaringsvoorstellingen waaraan geen werkelijkheid beantwoordt.

We zullen niet over het hoofd moeten zien dat daarmee een nieuw element in onze gedachtengang naar voren is gekomen. Wie de anthropomorfismen als subjektieve voorstellingen van zaken beschouwt waaraan geen werkelijkheid beantwoordt, is al bezig aan een volgende stap: het verklaren van deze spreekwijze van de HS. Ook deze kant van de zaak zal ons in het eerste deel van deze studie uitgebreid bezig moeten houden. Wij willen hier echter de lijn van ons betoog vasthouden en nogmaals

<sup>64</sup>) aw 299.

<sup>65</sup>) dwz wanneer we ons „in der theologischen Erkenntnisse des Ganzen auf den Standpunkt Gottes stellen” aw 301.

<sup>66</sup>) aw 302.

<sup>67</sup>) aw 301 (Kurs HMK).

<sup>68</sup>) Deze uitkomst verradt geheel en al het wetenschapsbegrip van de 19e eeuw: wetenschap geeft standen van zaken weer. Het merkwaardige is dat Ritschl in zijn protest tegen alle „metafysica” juist verzet wilde aantekenen tegen de theologie als wetenschap in deze zin.

vragen: als men de mensvormigheid Gods in de HS benadert met restrikties, waar haalt men dan deze restrikties vandaan en waarom zijn ze geldiger dan de tekst die men ermee benadert?

Dat mogen we aan Ritschl trouwens met tweemaal zoveel recht vragen. Waarom rekent hij wel de toorn Gods, maar niet de liefde Gods tot een menselijk-subjektieve voorstellingswereld nu aan beide woorden een even sterk anthropopathe Godsvoorstelling ten grondslag ligt?

Wij vonden reeds als antwoord dat Ritschls eigen Godsbeeld hier van doorslaggevende betekenis was. Maar dan mogen we verder vragen: waar komt dit dan vandaan en waaraan ontleent het zijn rechten tav de tekst van de HS?

Op deze vraag blijft Ritschl ons iedere vorm van verantwoording schuldig. Het criterium aan de hand waarvan hij het openbaringsgehalte van de bijbelse spreekwijzen (het kerygma) tracht te bepalen, hangt in de lucht. Dit manko moeten we wel als hoogst-verwarrend beschouwen. Het betekent in feite dat de poort naar een ongelimiteerd subjektivisme openstaat.

Bij Ritschl is dat onweerlegbaar het geval geworden. Het criterium waarmee hij tussen wel- en niet-menselijke voorstellingswijzen in de HS meent te kunnen onderscheiden, vertoont bepaald niet minder subjektivistische trekken dan hij zelf in de zgn anthropomorfismen wil aannemen. Wij kunnen dan ook konstateren dat alle restrikties die hij bij de tekst brengt, tot korrekties van de tekst zijn uitgegroeid, en dat de term anthropomorfisme identiek geworden is met: een korrigibele en daarom te corrigeren spreekwijze, om niet te spreken van een overwonnen gezichtspunt.

Uiteraard hangt het dan nog van de theoloog in kwestie af welke woorden hij onder het hoofd anthropomorfisme zal rangschikken. Maar de principiële stap is gedaan: de term anthropomorfisme *kan* de verzamelnaam en vergaarbak worden voor alles wat een bepaalde theoloog niet gebruiken kan. Men kan zich op het anthropomorfe karakter van een tekst beroepen om zich met behulp van deze kwalifikatie ervan te ontdoen.

Ritschl, zo bleek ons, is ahw een schoolvoorbeeld van deze methode van Schriftgebruik.

Hoe weinig denkbeeldig deze gevaren voor de theologie zijn, kan hier met een tweede voorbeeld toegelicht worden. Ook KSchilder heeft zich, evenals Ritschl, uitvoerig met het Schriftgegeven van de toorn Gods bezig gehouden. Wij zetten in bij zijn kritiek op de Remonstranten in zoverre dezen met voorliefde een affekts-aspekt in de toorn Gods aannamen en daarmee God anthropopaath voorstelden<sup>69</sup>). Zijn kritiek op het remonstrantse gevoelen schijnt niet helemaal billijk te zijn als hij ze verwijt daardoor aan de werkelijkheid van de toorn Gods tekort gedaan te hebben. Wie het affekt in de toorn aksentueert, hoort meestal niet tot degenen die deze bijbelse notie weginterpreteren. Eerder kan men het omgekeerde beweren (Ritschl).

Bij nader inzien wordt het duidelijk wat Schilder bedoelt. Affekten veronderstellen een vóór en een na bij God, hetgeen de Remonstranten ook uitdrukkelijk erkenden met hun onderscheiding tussen de voluntas

<sup>69</sup>) KSchilder Heid Cat I Goes 1947, 472 ev.

antecedens en de voluntas consequens, en hier ligt het aangrijpingspunt voor Schilders kritiek. Met Gods toorn wordt in de bijbel weliswaar meer bedoeld dan alleen maar een *effekt* van Gods haat. „Niet maar een uitslaande brand wordt ermee bedoeld, maar ook een ‚brand’ in God Zelf”<sup>70)</sup>.

Men mag echter niet zeggen dat die „innerlijke brand” er pas is na de zonde, anders komen we toch weer bij het affekt uit. Toorn en haat zijn in God „van eeuwigheid”<sup>71)</sup> en hebben geen objekten buiten God nodig om opgewekt te worden<sup>72)</sup>. Men moet daarom niet van een „na-elkaar” spreken zoals Episcopus doet. „Ongetwijfeld zou hij daarin gelijk hebben, indien Gods haat een affekt was, werkelijk opgewekt — incidenteel — bij Hem door de concrete zonde, den concreten zondaar”<sup>73)</sup>.

Maar Schilder vindt dat zulke gedachten te kort doen aan Gods volstrekte souvereiniteit. Het is duidelijk dat het element van anthropomorfie dus voor Schilder in het „na-elkaar” ligt, in een overgang van toorn naar liefde en omgekeerd. Hij kan zelfs schrijven dat Gods eeuwige Zelfliefde ook van eeuwigheid haat is, en zoals deze liefde zijn objekten schept als voorwerpen der verkiezing, zo schept deze zelfde Zelfliefde zijn objekten ter verwerping. „Eigenlijk wordt de haat niet opgewekt door de krea-tuur”<sup>74)</sup>.

Deze gedachten van Schilder zijn zeker het overwegen waard<sup>75)</sup>. Wordt God hier niet op het hoogst geëerd in zijn souvereine, ondoorgrondelijke goddelijkheid?

Toch — er moeten een aantal vraagtekens bij. Schilder zelf heeft gesproken over de konsekwenties van Gods gezindheid als „één en ondeelbaar en stabiel”, ook voor de leer van de „gemeene gratie”<sup>76)</sup>.

Die konsekwenties zijn ook wel duidelijk. Als God van eeuwigheid besloten heeft sommige schepselen tot verkiezing en anderen tot verwerping te scheppen, dan is er voor een gedachte aan een welgemeende goedgunstige gezindheid Gods tav de gevallen mens weinig ruimte meer over!

Hier moet het eerste vraagteken komen. Er is al eens opgemerkt dat in Schilders konstruktie de bijbelse gedachte van Gods lankmoedigheid en Gods geduld niet tot haar recht komt „of eigenlijk totaal wordt genegeerd”<sup>77)</sup>.

We kunnen er nog aan toevoegen: waar spreekt de bijbel over toorn of haat van God die „eigenlijk niet” wordt opgewekt door het schepsel? Zoals de bijbel erover spreekt, wordt de toorn Gods uitgelokt door het zondigen van de mens. Toorn is goddelijke reactie op een daaraan voorafgaande aktie van de mens<sup>78)</sup> en veronderstelt een vóór en na bij God.

70) aw I 483.

71) aw I 484.

72) aw I 488.

73) aw I 487.

74) aw I 488.

75) vgl AAvanRuler Wending XIV 336 met een parallele gedachte dat de chaos niet alleen maar te herleiden is tot de menselijke zonde maar van origine een deel van het goddelijk wezen is.

76) aw I 491 ev.

Gemeene gratie (een term van Kuyper) hier verstaan in de zin van: goedgunstige gezindheid Gods jegens het gevallen schepsel.

77) SJRidderbos Rondom het gemene gratie probleem Kampen 1949, 11. Hij wijst op plaatsen als Matth 5,45; Jona 4,10.11; Rom 9,22; 1 Petr 3,20; 2 Petr 3,9; Rom 2,4.

Vgl ook GCBerkouwer De Voorzienigheid Gods Kampen 1950, 83 ev over dezelfde kwestie.

78) vgl het markante OTische woord כעס Hiph: „tot toorn verwekken” (SV) „krenken”

De bijbel spreekt dan ook onproblematisch over Zijn wendingen van toorn naar liefde en van liefde naar toorn <sup>79)</sup>.

Voor Schilder gaat het in al deze uitdrukkingen echter om anthropomorfismen. In een passage waarin hij het woord „berouw” bespreekt, zoals dat in de HS voorkomt (krasser kan het vóór en na bij God bijna niet tot uitdrukking gebracht worden), zegt hij dat de Schrift zelf waarschuwt: „Denk er wel aan, dat dit woord geen wetenschappelijk-nauwkeurige term is, want van een teruggaan op den weg Zijner besluiten is bij Hem geen sprake” <sup>80)</sup>.

Er ligt hier een frappante parallellie in formulering: evenals Ritschl gelooft ook Schilder niet in een overgang van toorn naar liefde en omgekeerd.

Het is natuurlijk niet onze bedoeling om Schilder en Ritschl verder gelijk te schakelen, het gaat hier slechts om de redeneertrant van beiden. Die lijken als twee druppels water op elkaar.

Schilder en Ritschl redeneren beiden vanuit een reeds vaststaande opvatting over wat God wel en niet kan. De simplicitas Dei (door Schilder zo opgevat dat zij alle voor en na bij God uitsluit, en daarom alle spreken over affekten), is voor Schilder het beheersende gezichtspunt. Alleen op deze wijze kan Gods souvereiniteit gehandhaafd worden en om de prediking van deze souvereiniteit is het hem tenslotte begonnen <sup>81)</sup>. De zo levende spreekwijze van de HS waarin voortdurend van voor en na en van affekten die opgewekt worden sprake is, benadert Schilder van hieruit met restricties. Het gaat in dit soort uitdrukkingen om „anthropopatische spreekwijzen” <sup>82)</sup>, die hun geheim pas prijsgeven als ze het criterium van de (ic Schilders) Godsvoorstelling gepasseerd zijn.

Daarmee zijn we op hetzelfde punt uitgekomen waar Ritschl ons achterliet: vanuit de Godsleer wordt een gedeelte van de spreekwijzen met een beroep op hun anthropomorf karakter gedevalueerd.

We kunnen daarom dezelfde vraag als boven nog eens stellen: Waaraan ontleent Schilder zijn voorstelling van Gods souvereiniteit en met welk recht hanteert hij deze voorstelling om in het bijbelse spreken kritisch te schiften tussen uitdrukkingswijzen die juist zijn en andere die vanwege hun anthropomorf karakter minder juist zijn of zelfs onjuist?

Deze vraag heeft meer zin bij Schilder dan bij Ritschl. Hij beroept zich immers uitdrukkelijk op de bijbel als hij zegt dat de Schrift zelf ons waarschuwt om niet van een vóór en een na bij God te spreken. Toch — we komen er niet veel verder mee. In feite betekent het Schriftberoep van Schilder niets anders dan het tegen elkaar uitspelen van twee reeksen teksten, waarvan de ene door hem gekarakteriseerd wordt als „waarnemingstaal” en de andere als geschikt voor „wetenschappelijke terminologie” <sup>83)</sup>. Het is niet duidelijk vanuit welk criterium de ene

(NV) „tergen” (vGelderen) met de mens als subjeet en God als objekt. In deze zin komt het 25 maal voor in het OT, zie bv Deut 4,25, 1 Kon 14,9 enz.

<sup>79)</sup> vgl Ps 30,6; Jes 54,8; Mich 7,18; Habak 3,2; Ps 103,9; Jes 12,1; Hos 14,5; Mich 7,18; Joh 3,36; Ef 2,3 (nb de parallellie tussen φύσει en ποτε).

<sup>80)</sup> HC III Goes 1950, 86; vgl ook de uitdrukking „voor mijn waarneming” „in mijn ondoordacht spreken”, „voor mijn lekenverstand” aw 87.

<sup>81)</sup> aw III 82. Zie ook I 506.

<sup>82)</sup> KSchilder Is de term „algemene genade” wetenschappelijk verantwoord? Kampen 1947, 73.

<sup>83)</sup> HC IV, 99.

Naast de „waarnemingstaal” van Jer 18,8 stelt Schilder teksten als Hos 13,14; Ex 24,14; Zach 8,14 etc die zi van ander karakter zijn.



reeks voorkeur zou verdienen boven de andere, tenzij dan vanuit Schilders souvereiniteitsbegrip <sup>84</sup>).

Maar dit souvereiniteitsbegrip is op zijn beurt weer aan „voorkeursteksten” ontleend. Zo blijven we in een kringetje ronddraaien en een steekhoudend criterium waaraan Schilder het recht zou kunnen ontleenen om een aantal bijbelse uitdrukkingen het openbaringsgehalte te ontzeggen, vinden we bij hem niet. Zijn beroep op het anthropomorfe karakter van deze voorstellingen betekent een quid pro quo. In feite worden — evenals bij Ritschl — de woorden niet onbruikbaar voor de theologie verklaard omdat ze anthropomorfismen zijn, maar omgekeerd: omdat ze onbruikbaar zijn, worden ze bijgezet bij de anthropomorfismen.

Wij zien opnieuw de stille bedreiging werkelijkheid worden: wanneer men een kritisch onderzoek naar de vooronderstellingen bij de exegese achterwege laat, kan al datgene „anthropomorf” genoemd worden, waarvoor in het theologisch systeem geen plaats is, en kan een beroep op „het anthropomorfe karakter” van een Schriftwoord in feite betekenen dat men zich aan de klem van dat Schriftwoord onttrekt.

\* \* \*

Om samen te vatten: wij hebben gezien dat men spreekwijzen van de HS waarin God mensvormig wordt voorgesteld, met restricties pleegt te omringen. Men doet dat als regel vanuit een reeds gefixeerd Godsbeeld dat buiten de anthropomorfe teksten om gekonstrueerd is. Daarna keert men van dit Godsbeeld terug naar de teksten waarin God mensvormig wordt voorgesteld en verklaart met een beroep op dit Godsbeeld deze teksten voor anthropomorf.

Dit woord betekent nu niet meer: mensvormig, maar: een menselijke voorstellingswijze, die ongeldig is omdat er geen werkelijkheid in God aan beantwoordt. Deze even hardnekkige als evidente cirkelredenering maakt de vragen rondom het anthropomorfisme tot een schier onontwarbaar geheel. Zij maakt ook dat er wat op het spel staat tav de HS.

Zodra men onder de uitdrukking anthropomorfisme niet meer de mensvormigheid Gods verstaat, maar een voor verbetering vatbare, menselijke voorstelling van God, kan terecht de vraag gesteld worden of dan niet door het signaleren van anthropomorfismen alleen al „heel de betrouwbaarheid der bijbelse openbaring” op losse schroeven komt te staan <sup>85</sup>).

In welke teksten hebben we met een menselijke voorstelling te maken en welke spreken over God zoals Hij „eigenlijk” is? De Godsvoorstelling beslist hier, zagen we. Maar we zagen ook dat die exegetisch in de lucht hangt. Het hanteren van een Godsvoorstelling om daarmee — als hermeneutisch criterium — te onderscheiden tussen wel en niet menselijke (= korrigibele) voorstelling, moet een element van willekeur met zich meebrengen. De waarde van de Schrifttekst wordt afhankelijk van de

<sup>84</sup>) Schilder kan zelfs in één Schriftregel beide door hem gesignaleerde reeksen tegen elkaar uitspelen. In 2 Petr 3,9 is  $\mu\alpha\kappa\rho\theta\upsilon\mu\iota\alpha$  zi. een anthropopathische spreekwijze „maar het  $\text{o}\dot{\upsilon}$   $\beta\rho\alpha\delta\acute{\upsilon}\nu\epsilon\iota$  ziet op wetenschappelijke discussies” en is dus een vorm van „begripsmatig” spreken. Is de term „algemene genade” enz 73.

<sup>85</sup>) SJRidderbos aw 14.

voorkeur van de theoloog. Daarmee staat inderdaad het bijbels getuigenis op het spel.

Dat blijft een klemmende vraag, ook als men in de bepaling van de anthropomorfismen minder aan de willekeur toegeeft dan Schilder en Ritschl gedaan hebben.

In de spaarzame literatuur over ons onderwerp komen we voortdurend met de stelling in aanraking dat de HS tweeledig over God spreekt.

Naast de lijn waarop God doorgaans mensvorig wordt voorgesteld, zou de HS nog een tweede wijze van voorstellen kennen waarin elk spoor van mensvormigheid juist ontkend wordt<sup>86</sup>). In het beste geval kan men beide spreekwijzen zonder nader kommentaar naast elkaar laten staan. Maar in feite is deze weg onbegaanbaar. Wie eenmaal mensvormig heeft gezegd, blijkt te bedoelen dat achter deze *mensvormige wijze van voorstellen* de „echte” of „eigenlijke” God schuil gaat.

De tweede lijn, tw de spreekwijzen waarin Gods mensvormigheid dan ontkend zou worden, blijkt telkens weer de voorkeur te krijgen<sup>87</sup>).

We zijn dus in feite nog steeds in de cirkelredenering betrokken die we boven signaleerden. Het Godsbeeld blijft het vaste punt van waaruit men de eerste lijn, nl de mensvormigheid Gods in het Schriftgetuigenis, devalueert tot een minder juiste, menselijke voorstellingswijze.

Het laat zich verstaan, dat men om aan deze dreigende devaluatie van de HS (nl door de devaluatie van een willekeurig aantal Schriftwoorden) te ontkomen, heeft opgemerkt dat de HS in zijn geheel zich van menselijke voorstellingswijzen en begrippen bedient en dat het daarom niet juist is de term anthropomorfisme voor een deel van de Godsopenbaring te reserveren<sup>88</sup>).

Inderdaad kan men op deze wijze tenminste één gevaar bezweren: dat van de willekeur van de theoloog. Wanneer heel de Schrift anthropomorf over God spreekt, is het niet meer mogelijk reeksen van Schriftplaatsen tegen elkaar uit te spelen. Maar in de uitdrukkingswijze die we zojuist gebruikten, dient zich meteen het oude probleem weer aan. Wanneer we zeggen: de Schrift spreekt op anthropomorfe wijze over God, dan heeft de betekenisverandering van het woord anthropomorf al weer plaats gehad en bedoelt de term niet meer de mensvormigheid Gods, maar de menselijke en dus korrigibele voorstellingswijze van God.

Wij zullen in het vervolg van deze studie nog zien dat deze betekenisverandering van het woord anthropomorf strikt genomen met het anti-anthropomorfe Godsbeeld gegeven is. Wie eenmaal van dit Godsbeeld uitgaat, moet het menselijk spreken wel aanvechtbare voorstellingen noemen.

Wij stellen hier vast dat men slechts de willekeur uitgebannen heeft, als men zegt dat alle spreken van de HS anthropomorf is. De dreigende devaluatie blijft latent aanwezig, maar zij strekt zich nu uit over gans de HS. Als men eenmaal gezegd heeft, dat wij mensen aan onze menselijke voorstellingen en begrippen gebonden zijn omdat wij „nu eenmaal” de grenzen der schepping niet te buiten kunnen gaan, blijft het een

<sup>86</sup>) Zie van der Leeuw (RAC en RGG<sup>2</sup> sv), Mensching (RGG<sup>3</sup> sv) en EKL sv.

<sup>87</sup>) Men zie de in de vorige noot aangehaalde werken.

<sup>88</sup>) Zo SJRidderbos aw 36, in navolging van oa HBavinck.

knagende vraag of de „eigenlijke” God die achter deze menselijke voorstellingen staat, niet „anders” is dan wij ons Hem voorstellen.

Wat is het bijbelse spreken (als *menselijk* spreken) dan waard, als men het „maar menselijk” noemt?

Deze laatste vraag maakt ons onderwerp bepaald spannend. Men kan blijkbaar ook zó over anthropomorfismen in de HS spreken, dat men *met* het aanwijzen hiervan bepaalde restricties tav de tekst verbindt en juist daarin niet alleen de poort voor subjektivistische willekeur openzet, maar principieel de betrouwbaarheid van het bijbels getuigenis aantast.

Wij hopen in onze studie aan te tonen dat de restricties die de theologie in de loop der eeuwen tav de zg anthropomorfismen heeft aangebracht inderdaad neerkomen op korrekties van het kerygma. Men kan deze korrekties niet keren met een formeel beroep op de autoriteit en onaantastbaarheid van het bijbels getuigenis. Het zal ons wel blijken dat juist dezelfde orthodoxie, die zo gaarne de onaantastbaarheid van de HS wilde verdedigen, zich tav de anthropomorfismen de grootste vrijheden permitteerde. Wij zullen maw ons best moeten doen om niet alleen formeel te stellen, dat de restrictiemethode tav de anthropomorfismen de theologie in strijd brengt met haar uitgangspunt, nl haar binding aan de HS als norm en bron voor alle rechte theologie.

Wij zullen niet minder zakelijk moeten aantonen *welke* kerygmatische inhoud van het bijbels getuigenis door de invoering van het gangbare hermeneutische criterium tav de anthropomorfismen van de tafel verdwijnt.

In één woord gezegd: wij zullen moeten aantonen dat het Godsbeeld op grond waarvan men de anthropomorfismen tot menselijke en dus on-aangepaste voorstellingen omtrent God maakt, als hermeneutisch criterium onzakelijk is en daarom niet toepasbaar op de tekst van de HS.

\* \* \*

Wij breken onze orientatie hier af. Wat ons te doen staat, menen we nu duidelijk voor ons te zien.

1. Het blijkt dat de hoofdvraag van ons onderwerp zich concentreert rondom het Godsbeeld dat de theologie bij het lezen van de HS hanteert. Wij zullen daarom allereerst moeten verduidelijken welk Godsbeeld het is geweest dat de theologie vanouds bewogen heeft tot het vaststellen van zg anthropomorfismen, dwz van teksten en spreekwijzen die met restricties benaderd dienden te worden. Wij kunnen achter de trekken van dat Godsbeeld komen door na te gaan wat telkens in de spreekwijzen van de HS als onpassend voor God werd aangevoeld en mitsdien voor een minder juiste of zelfs onjuiste wijze van zeggen werd verklaard.

Het Godsbeeld dat door samenvoeging van deze trekken voor ons komt te staan, zullen we het anti-anthropomorfe Godsbeeld noemen. Het zal blijken dat dit specifieke Godsbeeld in laatste instantie het hermeneutisch criterium voor de kerk geweest is bij het lezen van de HS. We kunnen met deze uitkomst nog niet tevreden zijn, en zullen daarom in hetzelfde hoofdstuk de vraag reeds een eindweegs trachten te beantwoorden, waar de herkomst van dit zo specifieke anti-anthropomorfe Godsbeeld ligt (Hoofdstuk III).

We gaan hierbij enigszins dogmen-historisch te werk. Allerm minst in

een volledige zin, als zou de hele geschiedenis van het dogma met zijn invloed op de exegese aan de orde komen. Het gaat ons meer om de morfologie van een vraagstelling dan om de geschiedenis daarvan. Uit de geschiedenis van theologie en dogma kiezen we ons illustratiemateriaal en meer niet. Dat we ons daarbij vooral met de patristische tijd hebben bezig gehouden, heeft zijn reden. Men kan een eindweegs volhouden dat de leer aangaande het zijn Gods sedert die tijd ongewijzigd — althans in grote trekken — in de kerk heeft voortbestaan.

2. Wij zullen in het hoofdstuk dat daarop volgt (Hoofdstuk IV) dit Godsbeeld nog nauwkeuriger tekenen door te laten zien dat het een bepaald openbaringsbegrip met zich meebrengt. Men zal immers de vraag niet kunnen ontgaan, waarom de HS zó onaangepast aan het Goddelijk Wezen kan spreken. Bij de analyse van het antwoord dat men op deze vraag placht te geven, zal ons duidelijk worden dat het anti-anthropomorfe Godsbeeld naar zijn aard anti-openbaring gericht is. De onderwaardering van het bijbelse spreken als „maar menselijk” spreken, hangt intrinsiek met het anti-anthropomorfe Godsbeeld samen.

3. Eerst daarna kunnen wij de diepste wortels van dit Godsbeeld opsporen. Het zal ons blijken dat het opgebouwd is vanuit een andere verhoudingsstructuur van God en mens dan die waarvan de HS uitgaat. Wij kunnen in dit hoofdstuk (V) slechts één kant van deze stelling belichten, nl dat in dit Godsbeeld een verhouding van mens en God verondersteld is van eigen signatuur. In hoeverre deze verhouding strijdt met de wijze waarop de HS hierover spreekt, zal het tweede deel van de studie zakelijk moeten aantonen.

Dit hoofdstuk brengt ons in zijn analyse reeds een eind op weg. Wanneer het Godsbeeld niet van huis uit de zelfopenbaring Gods insluit, zal de kennisweg van de mens met dit gegeven korresponderen. Wij zullen zien dat dit betekent: God zal in de menselijke kennisweg tot objekt *moeten* worden van de kennende mens als subjeet. In hoeverre deze objektstelling al of niet mogelijk is, zal een vraag blijken te zijn die een hele scala van antwoorden oproept. Wij kunnen echter konstateren dat de mens die zichzelf als kennend subjeet beleeft, niet zozeer het sluitstuk als wel het beginpunt van de gedachtengang is geweest. De anthropologische positiekeuze grijpt in de vorm van het anti-anthropomorfe Godsbeeld beslissend in de tekst van de HS in.

4. Wij besluiten het eerste deel van onze studie met een hoofdstuk (VI) waarin wij enkele lijnen die we vonden doortrekken tot het heden, mn voorzover ze

- a. de vraag naar de Godsvoorstelling als hermeneutisch criterium, en
- b. de vraag naar de anthropologische achtergrond van deze Godsvoorstelling betreffen.

In het tweede deel van onze studie willen we — bij wijze van schets — trachten aan te geven, hoezeer de HS van een ander Godsbeeld uitgaat, en hoe hiermee een evenzeer verschillend mensbeeld korrespondeert.

Vervolgens zullen we — zij het niet minder schetsend — trachten aan te geven welke betekenis het afzien van de traditionele hermeneutische sleutel kan hebben voor het lezen van de HS, maw welke kerygmatische inhoud de mensvormigheid Gods toegekend moet worden.

Voordat we, in deze volgorde, aan het werk gaan, zullen we ons met

de vraag bezig houden of we in de HS zelf misschien reeds anti-anthropomorfistische tendenzen kunnen aantreffen (hoofdstuk II). De belichting van het anthropomorfisme is uiteraard in te sterke mate van deze vraag afhankelijk dan dat wij haar op een andere plaats dan aan het begin kunnen stellen.

## HOOFDSTUK II

### ANTI-ANTHROPOMORFISME IN DE HS?

Het werd ons in het voorafgaande hoofdstuk duidelijk dat het spreken van anthropomorfismen in de HS een criterium veronderstelt, dat niet alleen de aanwezigheid van deze spreekwijzen aantoonst, maar ze tegelijk voor een korrigeerbare menselijke voorstelling verklaart.

Even duidelijk was het, zagen we, dat zo'n criterium in niets anders bestaan kan dan in het Godsbeeld dat men in de theologie hanteert.

Hoe komt men echter in de theologie, met name in de dogmatiek aan dit kritische, schiftende anti-anthropomorfe Godsbeeld?

Schilder meende, dat de HS zelf hier voorkeuren aan de dag legde. We hebben echter gezien, dat zo'n beroep op de voorkeur van de HS onherroepelijk de subjectieve voorkeur van de dogmatikus impliceerde, hetgeen Schilder dan ook in het (niet door hem begeerde!) gezelschap van Ritschl bracht.

Wij hebben daarmee het beroep op bepaalde reeksen van teksten die de voorkeur zouden verdienen boven andere, ic de antropomorfistische, als innerlijk tegenstrijdig afgewezen.

Men kan zich voor een dergelijke handelwijze weliswaar beroepen op een oude regel van de kerkelijke exegese, die inhoudt dat men door „Schrift met Schrift te vergelijken” de duistere plaatsen in overeenstemming met de meer heldere mag en kan verklaren<sup>1)</sup>.

Nu heeft deze regel zonder twijfel zijn zin. Zij geeft uitdrukking aan de belijdenis van de eenheid der HS en kan in deze betekenis goede diensten bewijzen aan de exegese<sup>2)</sup>.

Maar wij zullen niet blind moeten zijn voor de grenzen van deze regel<sup>3)</sup>. Welke plaatsen men duister noemt en welke meer helder, maw welke reeksen van plaatsen men konstitutief acht voor het bijbelse spreken en welke niet, *kan* op ongelegitimeerde voorkeur van een bepaalde theologie berusten. Wij zagen in het inleidende hoofdstuk enkele duidelijke voorbeelden van deze ontsporingen in de theologie.

Een formeel beroep op het scriptura sui ipsius interpretes is dus niet voldoende om de anthropomorfismen voor menselijke voorstellingswijzen te verklaren. Wij willen het intussen niet bij een formele aanvechting van de hermeneutische positie van de exegeet laten, en zullen daarom dit hoofdstuk besteden aan de vraag of de HS ons niet meer biedt dan een keuze-mogelijkheid tussen twee reeksen.

1) De regel komt al bij Philo voor Quaest Gen III 3. Men zie verder SGreijdanus Schriftbeginselen ter Schriftverklaring Kampen 1946, 140.

2) Zie Grosheide Hermeneutiek 67 en 71 ev over het scriptura sui ipsius interpretes.

3) Ook Grosheide 74 spreekt over een aanbevelenswaardige „voorzichtigheid” bij de toepassing ervan.

Kent het bijbels getuigenis bepaalde anti-anthropomorfistische tendenzen? Wanneer dit het geval zou zijn en het gangbare anti-anthropomorfe Godsbeeld zich legitimeren kan vanuit de HS zelf, zou ons vraagstuk er bepaald eenvoudiger komen uit te zien. Wij menen intussen dat hiervan geen sprake is, en dat alle pogingen die hier een bewijs hebben willen leveren, onvruchtbaar genoemd mogen worden.

Michaeli heeft in zijn reeds genoemde studie veel werk besteed aan de vraag of het OT zelf reeds de sporen van een reinigende hand vertoont. Onder de titel „Atténuations ou spiritualisations”<sup>4)</sup> tracht hij vier manieren te onderscheiden waarop binnen het corpus van het OT correcties aangebracht werden op al te krasse anthropomorfismen. Men heeft de aanstootgevende woorden weggelaten (1), ze gesubstitueerd door andere (2), geadapteerd aan de gangbare theologische meningen van de tijd dmv wijzigingen of toevoegingen aan de tekst (3) of eenvoudig-weg emendatie van de letterlijke tekstwoorden toegepast (4).

Nu kunnen we over de laatstgenoemde ingreep kort zijn.

Michaeli heeft hier de זג תפון ספרים op het oog, dwz verbeteringen aan de reeds vaststaande tekst van het OT, die gewoonlijk tot achttien oudtestamentische plaatsen beperkt worden<sup>5)</sup>. Als het al juist is, dat deze תפון dienen moeten om aanstotelijke uitspraken over JHWH uit de tekst weg te werken<sup>6)</sup>, dan geldt toch dat ze niet in strikte zin tot de OTische kanon behoren, en daarom hier althans buiten het onderzoek kunnen blijven. Welke motieven de ספרים geleid hebben, zal straks bij de bespreking van de rabbijnen ter sprake komen.

Meer aandacht vragen de drie overblijvende correctiemethoden die Michaeli meent te kunnen aanwijzen: suppressie (1), substitutie (2) en adaptatie (3) van de geïncrimineerde woorden. Wat de eerste twee betreft, moet Michaeli toegeven dat enige controle hier alleen mogelijk is in die gedeelten van het OT waar parallelle verhalen voorkomen, dwz in de boeken Samuel, Koningen, Kronieken, en — als we een ogenblik met de bronnentheorieën meegaan — in de Pentateuch<sup>7)</sup>.

Nu zou het buiten het bestek van deze studie vallen, wanneer we ons hier gingen verdiepen in de ontstaansgeschiedenis van het OT, en in het bijzonder in die van de Pentateuch. Het literair-kritisch en vorm-historisch onderzoek (niet altijd terecht door de orthodoxie verguisd) heeft ons tav deze vragen een schat van kennis verschaft, waaraan ook de exegese menig nieuw inzicht in de eigen aard van het OT (cq de Pentateuch) te danken heeft. Onderzoekingen naar de literaire wording van het OT mag men dus in geen geval waardeloos noemen, ook niet wanneer achteraf de notoire misgrepen van deze wetenschappelijke methoden telkens weer tot voorzichtigheid manen<sup>8)</sup>. Het blijft intussen een feit dat de meest perfecte rekonstruktie van de literaire herkomst nog niet ver-

4) Michaeli 77 ev.

5) vgl over deze tekstverbeteringen AWeiser Einleitung in das AT<sup>2</sup> 294. Het aantal staat overigens allerminst vast bij de rabbijnen volgens SLieberman Hellenism in Jewish Palestine New York 1950, 33, die tevens op een rabbijnse traditie attendeert waarin van „verbeteringen” helemaal geen sprake is (28 ev).

6) In Gen 18,22 dmv een wijziging van het subjeet van de regel, in Ez 8,17 door wijziging van één letter in het suffix. Dit laatste procédé is het gebruikelijke, vgl SLieberman 33.

7) Zijn voorbeelden zijn dan ook vnl aan de Pentateuch ontleend.

8) vgl de opmerking van GEbeling Wort u Glaube Tübingen 1960, 48: „Historisch-kritische Theologie ist nicht identisch mit liberaler Theologie”.

klaart waarom dit boek of deze traditie in de OTische kanon werd opgenomen. Het literaire onderzoek abstraheert maw van het kanoniek-karakter van het OT. Hoeveel waardevol materiaal het met zijn onderzoek ook op het spoor komt, de eigenlijke vraag laat het liggen: *wat* maakte al deze boeken en tradities waaruit het OT is samengesteld tot kanonieke boeken? De laatste vraag is een theologische vraag, terwijl de probleemstelling van de literaire kritiek eerder historisch moet heten, in zoverre daarin achter de kanon teruggerepen wordt op (zeker aanwezige) voor-lagen van het OT.

Het feit echter dat niet alle tradities uit deze voorlagen in het OT gekomen zijn betekent dat men de lagen waaruit het OT is opgebouwd niet mag vereenzelvigen met het OT zelf. Noch Israel noch de kerk luisteren naar deze voor-lagen van het OT, maar naar het OT als selectie uit, bewerking van en samenstelling van deze lagen vanuit één bepaald gezichtspunt. Het is dit ene gezichtspunt dat in feite de kanon van het OT tot kanon en daarmee tot eenheid heeft gemaakt<sup>9)</sup>.

Deze opmerking wil zoals reeds werd opgemerkt het onderzoek naar de geschiedenis van de bronnen cq lagen waaruit het OT is opgebouwd, niet voor ongeoorloofd verklaren. Maar wij stemmen wel in met de opmerking<sup>10)</sup> „dass eine *theologisch verantwortliche* Exegese neben der Quellenscheidung nie die *Schlussredaktion* unterschätzen oder sogar übersehen darf”. Het literair-historische onderzoek heeft zijn eigen beperkte plaats tav de theologie. Niet de disparate komaf van zijn onderdelen, maar de eenheid van zijn boodschap maakt het OT tot OT<sup>11)</sup>. Zoals men in de synoptische tradities evenmin de verschillen tegenover elkaar mag uitspelen, maar veeleer vanuit het meerstemmige koor van getuigen het ene getuigenis van Jezus Christus behoort op te vangen<sup>12)</sup>. Waaraan we aanstonds moeten toevoegen dat een zakelijke exegese dan ook in staat moet zijn ons deze eenheid aan te wijzen, zowel in het ene als in het andere geval<sup>13)</sup>.

Tav de vraag die ons hier bezig houdt, betekent dit gezichtspunt het volgende: Wanneer Michaeli in zijn studie aanwijsbare diskrepancies konstateert tussen het taalgebruik van bv Deut enerzijds en dat van J in Exodus anderzijds, dan behoeven hier nog geen bedenkingen te rijzen. Binnen de eenheid van de boodschap zal de samengesteldheid van het OT wel aanwezig blijven, ook in de wijze waarop over God gesproken wordt. We kunnen wel verder gaan, en aannemen dat de literaire kritiek ons óók nog een en ander over de aard van de componenten kan vertellen, zij het in bescheiden mate, en daardoor de taak van de exegese kan vergemakkelijken.

Dit alles behoeft niets te kort te doen aan de eenheid van het OT. Bezwaarlijk wordt de zaak pas, wanneer Michaeli de onderlinge verschillen die de zg bronnen in het spreken over God vertonen, met

9) Wij volgen hier Gunnar Östborn *Cult and Canon* Uppsala Universitets Årsskrift 1950, 10 ev. De literair-historische methoden verlenen „a touch of secular literature” aan het OT (10). Vgl de titel van Vriezens inleiding op het OT „Oud-israelietische geschriften” (Den Haag 1948).

10) van Miloš Bic *Vom Geheimnis u Wunder der Schöpfung* (Bibl St 25) Neukirchen 1959, 11.

11) Zie Fr Rosenzweig *Die Einheit der Bibel* in: Buber-Rosenzweig *Die Schrift u ihre Verdeutschung* Berlin 1936, 46 ev. Het sigillum R (= Redaktor) wil gelezen worden als Rabbenu. „Seine Theologie unsere Lehre” (47).

12) Zie HNRidderbos *Heilsgeschiedenis en HS* Kampen 1955, 99 ev.

13) Östborns poging aw 20 ev.



„atténuations” van de anthropomorfismen in verband brengt<sup>14</sup>), die dan in de Pentateuch met name door E, P en D aangebracht zouden zijn in de woordenschat van J<sup>15</sup>). Ons bezwaar gaat voornamelijk tegen de vanzelfsprekendheid waarmee Michaeli het anti-anthropomorfisme in het OT inleest. Hij maakt zich daarbij schuldig aan een logische tegenstrijdigheid door zijn hypothese (de aanwezigheid van een anti-anthropomorfistische tendens in de vorm van een redaktor of een bron) tegelijk als bewijs te hanteren. Men kan nl wel afspreken dat een bepaalde bron door een bepaald spraakgebruik gekenmerkt wordt, bv J door zijn kwistig gebruik van anthropomorfismen. Men kan echter niet in één en dezelfde adem het spraakgebruik nog eens hanteren als bewijs voor het bestaan van een bepaalde bron, bv met het veelvuldig voorkomen van anthropomorfismen weer het bestaan van J bewijzen. Daarmee maakt men het te-bewijzen ongemerkt een bewijs — en wat er in de theologie ook toelaatbaar is, een dergelijke cirkelredenering kan er niet mee door<sup>16</sup>). Op Michaeli's handelwijze toegepast, betekent dit: de passages waarin hij het bewijs van een anti-anthropomorfistische tendens levert, zijn in feite niets anders dan een herhaling van het spraakgebruik van een bepaalde bron, maar dan nu onder het hoofd bewijs ipv onder het hoofd hypothese. De aanwezigheid van anti-anthropomorfistische tendenzen in het OT kan maw niet bewezen worden vanuit de zg bronnentheorie.

Men zou natuurlijk kunnen stellen dat een deel van dit verschil in spraakgebruik zich toch het gemakkelijkst laat verklaren door het aanvaarden van een anti-anthropomorfistische inslag in bepaalde bronnen. Maar ook van deze kant uit valt er weinig positiefs te zeggen. Het blijft een notoir feit dat men nog nooit enig systeem in het anti-anthropomorfisme dat het OT zou kennen, heeft kunnen aanwijzen, zelfs niet binnen het raam van één bron<sup>17</sup>).

De meest voor de hand liggende gevolgtrekking hieruit is, dat het bij E, P en D (de zg anti-anthropomorfistische bronnen) dan ook helemaal niet begonnen is om het retoucheren van de mensvormigheid Gods. Om ons voorzichtig uit te drukken: daarmee is weliswaar niet het tegendeel bewezen, nl dat het anti-anthropomorfisme in het OT, cq de Pentateuch niet voorkomt, maar dat we het verschil in spraakgebruik oa in deze richting zouden moeten verklaren, wordt er wel onwaarschijnlijker door.

Als voorlopige konklusie stellen we daarom vast, dat het alleszins mogelijk is om veronderstellenderwijs van een aantal voor-lagen of bronnen (eventueel redakteuren) van het OT te spreken<sup>18</sup>). Eveneens dat men het verschil in spraakgebruik kan terugvoeren op nuances in de theo-

<sup>14</sup>) aw 86 ev.

<sup>15</sup>) aw 121. Deze visie op de bronnen is gangbaar, zie Eichrodt Th des AT I 134 ev, Köhler aw 106 en Fritsch The Anti-anthropomorphism of the Greek Pentateuch Princeton 1943, 5.

<sup>16</sup>) „Das hiesse sich im Kreise drehen, indem man sich für die Quellen auf den Sprachgebrauch und für den Sprachgebrauch auf die Quellen beruft” BJacob Das erste Buch der Tora, Genesis Berlin 1934, 949.

Vgl ook stelling 6 in het proefschrift van GvanLeeuwen Christologie en Anthropologie 's-Gravenhage 1958, waar deze cirkelredenering bij Michaeli signaleerd wordt.

<sup>17</sup>) Michaeli geeft dit toe, 100.

<sup>18</sup>) Wij herinneren aan de voorzichtigheid van Eissfeldt Einl AT2, 288 die zijn eigen bronnentheorie „weithin hypothetisch” noemt en in het algemeen vaststelt dat „die ganze Pentateuchkritik eine, freilich auf sehr gewichtigen Argumenten beruhende Hypothese ist”. Zie hierover verder HJKraus Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des AT Neukirchen 1956, 401 ev.

logische gedachtengang van deze voorlagen. Maar dat bepaalde bronnen zich van andere zouden onderscheiden door een anti-anthropomorfistische tendens, lijkt ons onbewijsbaar. Eerst een duidelijk beeld van deze voorlagen zou ons in staat kunnen stellen het verschil in spraakgebruik vanuit het geheel van de bron te interpreteren. Of men in dat geval bij een sterker distantie-besef zou terecht komen, waaruit vervolgens bij E, P en D het anti-anthropomorfisme ontsprongen zou zijn<sup>19</sup>), valt nog te bezien. In elk geval is distantie-besef niet identiek met anti-anthropomorfisme. Het laatste vloeit niet automatisch uit het eerste voort<sup>20</sup>).

Samen met de opmerking van Michaeli dat de verschillen in spreekwijzen tussen de bronnen — voor zover het dan anthropomorfismen betreft — van weinig betekenis zijn binnen het geheel van de OTische kanon<sup>21</sup>) willen we het eerste punt daarmee voor afgedaan beschouwen: de tekst van het OT geeft ons geen aanleiding om achter het verschil in spreekwijze tussen de bepaalde bronnen anti-anthropomorfistische retouches te zien. De Godsvoorstelling blijft door het geheel van het OT heen dezelfde<sup>22</sup>). Tot een dergelijke slotsom komt ook Köhler, als hij van „nur ganz unbedeutende Schwankungen” spreekt en de krasse terminologie „in den späteren Propheten eher gehäuft” dan verminderd aanwezig acht<sup>23</sup>).

\* \* \*

Dat het aanwijsbaar blijvende verschil in spraakgebruik kan samenhangen met eigen theologische aksenten van een bepaalde bron, maar dat we die niet in de sfeer van het anti-anthropomorfisme moeten zoeken, wordt oi bevestigd door een kritische revisie van Michaeli's uiteenzettingen over de derde manier van retoucheren die het OT zou kennen: adaptatie van de bestaande tekst aan latere theologische denkbeelden. Hij heeft hierbij de eigenaardige uitdrukkingen מלאך יהוה, כבודי, פניםי en שמי op het oog.

Volgens hem voorzien deze uitdrukkingen in de behoefte van het latere geslacht om zich God in zijn verschijningen aan de mens minder mensvormig voor te stellen, en versterken ze daarmee de indruk dat het OT wel degelijk kiemen van verzet tegen al te grove anthropomorfismen kent<sup>24</sup>).

In plaats van een direkte theophanie zouden latere schrijvers en tekstbewerkers de voorkeur gegeven hebben aan een indirekte, waarin JHWH zich ahw via „des êtres intermédiaires” aan Israël onthult<sup>25</sup>).

19) Deze voorzichtige formulering geeft Weiser bij zijn bespreking van de bronnen E, P en D, aw 85—111. Vgl ook Eichrodt aw I 139 over Gods transcendentie waardoor de naieve vermenselijking „ein wirksames Korrektiv erhält”.

20) E, P en D kunnen even krasse anthropomorfismen gebruiken als J. Men zie bv het sabbathvieren (שבת) van JHWH in Gen 2,2 (P) en het spreken van JHWH's gestalte (תמונה) in Num 12,8 (E).

21) Het gaat zi niet om „suppressions” noch om „spiritualisations” maar om „atténuations” aw 122.

22) Michaeli tap.

23) Köhler aw 5—6.

24) Michaeli aw 107—111.

25) Michaeli aw 107.

Volgens hem is de joodse angelologie zelfs aan deze behoefte aan distantie ontsprongen. Zie dezelfde gedachte reeds bij Joh Hempel Gott u Mensch im AT<sup>2</sup> Stuttgart 1938, 17.

Nu moet toegegeven worden dat het hier inderdaad om een opvallend fenomeen in de tekst van het OT gaat.

Als voorbeeld kunnen we nemen Ex 3, waar afwisselend van de מלאך י' (vers 2) en van יהוה (vers 4) sprake is, en Richt 6, waar in vers 11 de מלאך י' aan Gideon verschijnt, die in vers 14 intussen weer יהוה genoemd wordt, in vers 20 מלאך אלהים en in vers 21 weer tweemaal מלאך י'.

Welk motief zit er achter deze afwisseling van subjeet die de tekstschrijver beide keren volgt?

Het antwoord dat de meeste OT-ici hier geven, heeft iets weg van een consensus. Men neemt algemeen aan dat het in deze subjeetwisseling om een spanning gaat tussen twee konstitutieve lijnen van de OTische godsdienst: de nabijheid en de ongenaakbaarheid van JHVH<sup>27)</sup>.

In de מליך י' (resp de כבוד, פנים of שם) komt deze spanning tot rust.

Sommigen gaan daarbij zo ver dat ze bij deze woorden aan een tussenwezen denken<sup>28)</sup>, en anderen (de meesten) blijven staan bij de gedachte aan een of andere openbaringsgestalte of „Erscheinungsform” van JHVH<sup>29)</sup>, en verzetten zich tegen de gedachte van een hypostase of tussenwezen<sup>30)</sup>.

Sluiten wij ons daarbij aan, dan is ermee gezegd dat het in elk geval — hoe we verder ook over die spanningsverhouding moeten denken — bij de woorden מלאך י', שם י', כבוד י' en פנים י' om een zelfopenbaring van JHVH gaat<sup>31)</sup>, zij het dan een zelfopenbaring in verhulling, „als bediene er sich gleichsam einer Maske”<sup>32)</sup>.

Naast de identiteit van JHVH met zijn representant blijft er van een zekere zelfstandigheid van de laatste sprake.

De moeilijkheden, die dit soort representatie (identiteit — niet-identiteit) voor ons denken meebrengt, tracht Vriezen te overkomen door een verwijzing naar het godsdienstig symbool in het algemeen, waarvan het geheim juist in de eenheid tussen teken en betekende zaak ligt<sup>33)</sup>.

Johnson denkt aan de hebreeuwse conceptie van de „extension of the personality” die het mogelijk maakt om in een knecht of bode (מלאך) meer te zien dan wat wij vandaag een vertegenwoordiger zouden noemen. In deze zin zou men ook de identiteit van JHVH met zijn מלאך moeten verstaan<sup>34)</sup>.

26) vgl verder Gen 16,7 ev; 21,17 ev; 22,11 ev; Richt 2,1 ev. In Ex 33,2 ev wordt een tegenstelling gemaakt tussen JHVH en Zijn מלאך, terwijl Ex 23,21 juist spreekt van JHVH's Naam (שם) die in de מלאך י' is.

27) Zo Vriezen Hoofddlijnen 260, Eichrodt aw I, 139; Joh Hempel Glaube Mythos u Geschichte ZAW 65. Bnd (1953) 3/4 (NF Band 24), 157 en Köhler aw 106.

28) Joh Hempel tap.

29) Zo Eichrodt aw II, 1 ev.

Idem vRad ThW I 76 (sv ὁρατός). In Th des AT I 285 spreekt hij van „Jahwes Stellvertreter”. Zie verder „Vergegenwärtigungen” (Köhler aw 106) en verschijningen Gods in „vergegenwoordigende” en „bemiddelende” zin (Vriezen aw 257).

Over מלאך zie Boman Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen Göttingen 1954, 89.

30) Zie met name Köhler aw 106.

31) „L'ange n'est qu'une figure sous laquelle apparait Dieu”, Michaeli aw 108.

Vgl ook Procksch Th des AT 421: „Er enthält in sich die Gestalt Gottes selbst”.

Idem Eichrodt aw II 9.

32) Eichrodt aw II 7.

33) aw 57. Hij spreekt van „eenheid van symbool en wezen”.

34) ARJohnson The One and the Many in the israelite conception of God Cardiff 1942, 32–36. GeorgeAFKnight Christelijke Theol van het OT (Aula) 1961 tracht Johnsons gedachtengang theologisch uit te diepen. Hij spreekt van JHVH's „alter ego” (66).

Verder hoeven wij voor ons onderwerp niet te gaan. Hoe men de מלאך (of de andere genoemde woorden) ook wil benoemen, wij mogen op het voetspoor van de meeste OT-ici aannemen dat de schrijvers van de door ons genoemde teksten onder de מלאך niemand anders verstaan dan JHVH zelf, in welke verhulling dan ook. Het afwisselend gebruik van het woord מלאך en de Godsnaam zelf stelt dat trouwens buiten kijf<sup>35</sup>).

Ons interesseert nu vooral de volgende vraag: waarom bedienen de schrijvers van het OT zich van de woorden מלאך als ze toch JHVH Zelf bedoelen? Gaat het hier werkelijk om een spanningsverhouding tussen de verre God en de God van nabij? En indien dat al het geval zou zijn, heeft dat dan te maken met anti-anthropomorfistische tendenzen in het OT?

Om een begaanbare uitweg uit deze vragen te vinden, verdient het oi aanbeveling om niet alle representatie-uitdrukkingen (zoals we ze voor het gemak even zullen noemen) a priori over één kam te scheren, als zou het hier stuk voor stuk om uitdrukkingwijzen gaan die een versterking van het distantiebesef verraden. Wil men dit volhouden, dan moet men alle representatie-uitdrukkingen zonder meer in een evolutionistisch schema van minder naar meer distantiebesef onderbrengen. Dat lijkt ons een parti pris dat zich tegenover de teksten niet laat handhaven.

Zonder twijfel is er een vroeger en later aanwijsbaar in de kanon, en in verband daarmee laat zich ook over een versterking van het distantiebesef spreken bij een latere bron. Als we op het voetspoor van de meeste onderzoekers van de veronderstelling uitgaan, dat D een latere traditie vertegenwoordigt dan bv J en E, past het evolutieschema wel. Het is juist het boek Deut dat een duidelijke spanning kent tussen JHVH in de hemel en JHVH op aarde, en deze spanning aangeeft (niet oplost!) door te spreken van JHVH's שם die Hij doet wonen op aarde<sup>36</sup>). Met het verwijzen naar de שם die aan de plaats woont die JHVH zich verkiezen zal, geeft de schrijver van het boek Deut zich rekenschap van het niet-vanzelfsprekende van JHVH's wonen temidden van Zijn volk<sup>37</sup>).

Mogen we de uiteenzettingen van Bietenhard geloven, dan verdwijnt echter in latere teksten deze typisch deuteronomische nuance tussen JHVH en Zijn שם en wordt het woord שם eenvoudigweg als „Wechselbegriff” voor JHVH gebruikt<sup>38</sup>). Het evolutieschema als ontwikkeling van minder naar meer distantie dekt in dat geval niet zonder meer de ontwikkeling van het begrip שם. Het woord שם als representatie-expressie heeft maw zijn eigen geschiedenis die niet samenvalt met de geschiedenis

35) In Gen 48,15.16 zijn אלהים en מלאך (zonder nadere toevoeging) verwisselbaar sub-  
jekt. In dit geval is de מלאך (zonder toevoeging) JHVH zelf, zie Procksch aw 421. Vgl ook  
vRad aw I 286. Eerst een volledige opsomming (zoals Knight aw 63 ev die in navolging van  
Johnson geeft) van de מלאך-theophanieën kan ons een totaalbeeld verschaffen van de ver-  
houding tussen JHVH en Zijn מלאך in het OT.

36) Deut 12,5.11.21; 14,23 ea pl.

37) Zie hierover Bietenhard ThW V 256 (sv ὄνομα). Vgl over deze spanning in Deut ook  
vRad ThW V 505 ev (sv οὐρανός).

38) „Der Name tritt an die Stelle der Person” aw 257. Er wordt niet meer onderscheiden  
tussen JHVH en Zijn שם: „im Schem offenbart sich Jahwe selbst; er ist die dem menschen  
zugewandte Seite Gottes” (tap).

van het distantiebesef, ook al kan het door het laatste in dienst worden genomen <sup>39)</sup>.

Naast het woord שם heeft de כבוד י" als expressie van zijn tegenwoordigheid temidden van zijn volk een eigen kleur <sup>40)</sup>. Het aksent ligt op het majesteitelijk aspekt van Israels God in Zijn woorden en daden <sup>41)</sup>. Wij zullen later nog zien hoezeer het juist JHVH-Zelf is die zich in Zijn woorden en daden onthult. Waar er sprake is van de כבוד י" die verschijnt, is dan ook nergens in het OT de bijgedachte aanwezig dat de eigenlijke JHVH te ver van Zijn volk staat om tegenwoordig te kunnen zijn. Veeleer is het omgekeerde het geval, en kondigt JHVH's „heerlijkheid” zijn onmiddellijke presentie (dwz zijn onmiddellijke aktie in woorden en daden) aan <sup>42)</sup>. Men kan het woord כבוד daarom nauwelijks een representatie-uitdrukking noemen. Voor de israeliet is de met כבוד י" onlosmakelijk de presentie van JHVH verbonden <sup>43)</sup>.

Wij zullen daarom, wanneer deze uitdrukking genoemd wordt, veeleer aan de onthulling dan aan de verhulling van JHVH's God-zijn moeten denken. Het woordgebruik laat zich vergelijken met dat van bv Ps 139 waar als parallel van JHVH's tegenwoordigheid gesproken wordt van JHVH's hand en JHVH's geest. Zomin deze uitdrukkingen enige distantie-problematiek verraden (integendeel, het gaat om „die Unentrinnbarkeit Gottes”!), evenmin is dat het geval met JHVH's כבוד י".

Bij de uitdrukking פנים י" mogen we voorts zonder meer aan JHVH's genadige toewending tot Zijn volk denken <sup>44)</sup>. Het tegendeel drukken de bijbelschrijvers uit met een zinsnede als „het verbergen van Zijn aangezicht” <sup>45)</sup>.

Blijft de uitdrukking מלאך י" nog over.

Anders dan bij de vorige zg representatie-uitdrukkingen ligt hier de gedachte van de representatie min of meer voor de hand, vooral wanneer wij het OTische gebruik van het woord מלאך in zijn geheel in de overwegingen betrekken.

Afgedacht van de bovengenoemde plaatsen waarin de identiteit van de מלאך met JHVH dmv de subjektswisseling wordt uitgesproken, ontmoeten wij in het OT verschillende malen een מלאך י" als de „Stellvertreter” van JHVH <sup>46)</sup>.

In al deze gevallen wordt deze engel-plaatsvervanger „niet als Schreckhaftes Wesen, sondern als gütiger, hilfreicher Bote Gottes” gezien <sup>47)</sup>. Wij menen dan ook met Johnson en Knight te kunnen meegaan als zij

39) Men denke aan het begrip שם bij de rabbiën waarop we later terugkomen.

40) vgl hierover Köhler aw 112, vRad ThW II 240 ev (sv δόξα). De laatste wil de uitdrukking lezen als betuiging van de „Gegenwart Gottes” (248). HJKraus Die Psalmen 499 (BKAT) spreekt van „die machtvollen Manifestationen des deus praesens in Wort und Erscheinung”.

41) vgl Rrendtorff Die Offenbarungsvorstellungen im AT in: WPannenberg Offenbarung u Geschichte Göttingen 1961, 28 die voor deze oorspronkelijke betekenis verwijst naar Ps 19,2 en Ps 97,6.

42) Ook in P is JHVH-zelf tegenwoordig in zijn כבוד י", Rendtorff aw 29.

43) Boman aw 73 wil bij כבוד י" vooral aan het esthetisch aspekt van JHVH denken.

44) Köhler aw 110 zegt kortweg: „Offenbarung der Gnade Gottes”.

45) Ps 13,2; 27,9 enz. Vgl Köhler tap en Boman aw 90. Het duidt de toorn Gods aan.

46) vnl in de pentateuch (Ex 14,19; 23,20.23 ea pl. Vgl echter ook Ps 34,8 en Jes 63,9. Zie voorts vRad Th des AT I 284.

47) Vandaar de uitdrukkingen als 2 Sam 14,17.20; 1 Sam 29,9 ea pl, vRad ThW I 75 (sv ἀγγελος). Een uitzondering is 2 Sam 24,17 waar de engel JHVH's toorn ten uitvoer brengt, „aber auch das geschah letztlich zum Heile” vRad Th des AT I 285.

de identiteit tussen JHVH en de "מלאך" niet alleen willen vasthouden in die plaatsen waar de subjektswisseling deze konklusie buiten kijf stelt, maar in het algemeen in de מלאך als lid van JHVH's hemelse „huishouding” een „verlengstuk” van de tegenwoordigheid van JHVH zelf willen zien <sup>48)</sup>).

Zo gesteld, kunnen we ons voorstellen hoe de israeliet zonder moeite op bepaalde plaatsen via de subjektswisseling zonder meer JHVH zelf en de מלאך identiek kan stellen aan elkaar.

De algemene vraag blijft dan over, waarom men in het OT zo veelvuldig gebruik maakt van deze figuur van de „Stellvertreter”.

Wij hoeven deze vraag niet in zijn geheel op te lossen. Het gaat ons er alleen om of we hier distantie-motieven achter moeten zien of niet.

Nu willen wij niet bij voorbaat deze moeilijkheid afsnijden. Maar als verklaring van de spreekwijze in zijn geheel kan deze onderstelling bepaald niet dienen.

Mogen we de literair-historische kritiek geloven, dan gaat het in een aantal passages waarin van JHVH's engel sprake is, om zeer oude tradities <sup>49)</sup>.

Wij kunnen dus alweer niet zonder meer zeggen dat het hanteren van deze voorstelling gemotiveerd is door een groeiend distantie-besef en van daaruit dan ook verklaard moet worden <sup>50)</sup>. Eerder zullen wij moeten zeggen dat de OTische schrijvers de wijze waarop JHVH ingrijpt in de geschiedenis *vanouds* verbonden hebben met de voorstelling dat Hij voor dit doel Zijn מלאך maar behoeft uit te zenden. Het gaat dus om een eigenaardigheid van de voorstelling van JHVH in Zijn historisch handelen.

Dit gegeven *kan* gehanteerd worden om uitdrukking te geven aan een bepaalde distantie die JHVH tegenover Israel wil bewaren. Wij denken hierbij aan Ex 32, 30—34 en Ex 33. Volgens vRad stelt JHVH hier bepaalde „Mittlerinstitutionen” in, die zowel de afstand tussen JHVH en Israel willen bewaren als van Zijn heilswil getuigenis afleggen. Hij wil Israel tenslotte, naar Zijn belofte, in het land van de rust brengen <sup>51)</sup>. Maar het is dan meteen duidelijk dat de aard van deze distantie geen formeel onveranderlijk gegeven is, doch ten nauwste samenhangt met wat er tussen JHVH en Zijn volk is voorgevallen. Zij blijkt dan ook niet alleen uit het aksent op de מלאך als „Stellvertreter”, maar niet minder uit de oprichting van de Tabernakel buiten de legerplaats (Ex 34,7 ev).

Het woord מלאך is maw niet een vaste terminologie waarmee de bijbelschrijvers distantiebeseffen onder woorden willen brengen, maar omgekeerd: een konkrete distantie die aanwezig is, *kan* volgens de bijbelschrijvers aanleiding zijn dat JHVH zich laat vertegenwoordigen door Zijn מלאך. De voorstelling die het OT doorgaans van de verhouding tussen JHVH en Zijn מלאך geeft, laat voor deze mogelijkheid ruimte over.

Wij zijn op dit punt aangekomen, ver genoeg om een afronding te

48) Men kan hier weer denken aan de wijze waarop Ps 139 over JHVH's geest en hand spreekt.

49) vRad Th des AT I 285.

50) vRads poging (ThW I 76 en ThdesAT I 286) om een systeem te vinden dat de verteller gevolgd zou hebben bij het afwisselen van Godsnaam en מלאך is niet erg overtuigend. Het ww zeggen is bv in Gen 16,10 met de מלאך en in Richt 6,14 met JHVH verbonden.

51) vRad aw I 286.

maken. Het lijkt ons onjuist, zo wilden we hierboven aantonen, om alle zg representatieve uitdrukkingen onder de ene noemer van het distantiebesef in formele zin onder te brengen. Elke representatieve uitdrukking is veeleer te verstaan als een kwalificatie van eigen aard die een schrijver of redaktor aan de presentie (niet: aan de representatie) van JHVH heeft verbonden. Ze hebben maw het karakter van een verkondigingsaksent in het geheel van de OTische prediking. Dat we op deze wijze iets van de voor-lagen van de kanon door de kanon zelf zien heenschemeren, lijkt waarschijnlijk. Maar niet minder duidelijk presenteert zich ook tav deze door ons onderzochte uitdrukkingen de eenheid van het OT. De karakteristiek van de "מלאך י" kunnen we met vRad omschrijven in de regel „dass der Engel Jahwes ein siegreiches Wesen ist und allenthalben rettend und schützend zugunsten Israëls waltet”<sup>52</sup>). Spreekt het OT over de "מלאך י", dan spreekt het over JHVH in zijn historisch handelen als de God van het verbond. De uitdrukking „engel des Verbonds” zegt bepaald niet te veel<sup>53</sup>).

Het laat zich dan ook verstaan dat de kerkelijke traditie voortdurend deze "מלאך י" „in verband gebracht (heeft) met den tweeden Persoon der H. Drieëenheid”<sup>54</sup>). Wij zouden onder de "מלאך י" een theofanie van de λόγος ἁσάρκως hebben te verstaan zoals Hij reeds in het OT werkzaam was<sup>55</sup>).

Nu verdient oi deze gedachte weliswaar geen bijval. Wanneer men dit spraakgebruik naar zijn beste zijde beoordeelt<sup>56</sup>), dwz als een poging om de figuur van Jezus Christus als middelaar in soteriologische zin óók in het OT te kunnen aanwijzen, blijft toch als bezwaar gelden dat niet alleen de "מלאך י", maar ook de שם, de פנים en de כבוד van JHVH deze rol zouden kunnen vervullen<sup>57</sup>).

Het verdient oi om dezelfde reden evenmin aanbeveling met een beroep op de „extension” die JHVH's persoon-zijn zou kenmerken, iets van een trinitarische mogelijkheid in het OT in te lezen<sup>58</sup>). Niet alleen dat men met het spreken van een „meervoud” in God de indruk wekt alsof het in de kerkelijke leer van de Drieëenheid eveneens om betuiging van een goddelijk meervoud zou gaan.

Er komt nog bij dat óók de mens als persoon in het OT deze „extension of the personality” kent<sup>59</sup>), zodat de verwijzing naar deze figuur het bijzondere van het God-zijn van God allermint kan verhelfen<sup>60</sup>).

Al wijzen wij een direkte parallel tussen de "מלאך י" en Jezus Christus in zijn soteriologisch middelaarsambt dus af, het laat zich intussen wel verstaan dat men hiertoe telkens weer meende te moeten besluiten. Het

52) aw I 285.

53) George F Knight aw 70.

54) Zo — voorzichtig — GChAalders KV op Gen 16(57).

Goslinga, KV op Richt 2 (65) wil (nb de terminologie!) deze engel God noemen: „een in wezen hoewel tegelijk onderscheiden”.

55) vgl verder hierover HBavinck Geref Dogm II, 228 ev.

56) We zullen later ook andere mogelijkheden tegenkomen.

57) De lijst is langer te maken. Men denke aan de "יְהוָה י" of aan de „Mittlerinstitutionen” waarvan vRad spreekt, Th des AT I 286. Over de soteriologische strekking van JHVHs כבוד licht Jes 60,1 ons in.

58) Naast het genoemde werk van Johnson vinden we het vooral bij Knight terug aw 58—70

59) Men zie de voorbeelden bij Johnson aw 9 ev.

60) Dat JHVH met zijn volk mee-leeft in de geschiedenis, lijkt ons een beter „aanknopingspunt” voor de triniteitsleer.

is oi echter juister <sup>61)</sup> om JHVH niet alleen in de figuur van de מלאך, maar in al zijn verschijningswijzen te zien als „bemiddelend” tussen Zichzelf en Zijn volk. In feite ligt daarin dan ook de eenheid van de prediking van JHVH's verschijnen, ook in die gevallen waarin men Zijn verschijnen met de zg representatie-uitdrukkingen omschrijft. Al zal elke uitdrukking waarmee in dit geval de theophanieën getypeerd kunnen worden, zijn eigen aksent hebben, de gemeenschappelijke prediking is dat JHVH's komen het verbond met Israel bedoelt te handhaven en te herstellen.

Met het aanwijzen van *deze ene noemer* voor de zg representerende uitdrukkingen menen wij ons betoog een eindweegs te hebben verstevigd.

Wij sluiten het met de volgende overwegingen af:

1. De redenering dat we in de zg representerende uitdrukkingen een anti-anthropomorfistische tendens in het OT moeten zien, steunt op geen enkel bewijs. Zij gaat daarentegen van de vooronderstelling uit dat het geloof van Israel een ontwikkeling doorgemaakt heeft van minder naar meer distantiebesef. Deze veronderstelling laat zich echter in het licht van de teksten niet handhaven. In de eerste plaats is het OT niet de oorkonde van een ontwikkelingsgeschiedenis. Ook al laten zich de voor-lagen hier en daar herkennen, de wordingsgeschiedenis van de kanon is niet de kanon zelf. In de tweede plaats schrijven de teksten zelf allermindst als dwingend voor dat wij met een dergelijke evolutie zouden moeten rekenen.

2. Distantiebesef is niet identiek met anti-anthropomorfisme. Zelfs als een beter inzicht in de wordingsgeschiedenis van het OT ons zou moeten overtuigen van een ontwikkelingsgeschiedenis van het distantiebesef, zou de aanwezigheid van anti-anthropomorfisme in het OT daarmee nog geen uitgemaakte zaak zijn <sup>62)</sup>. Hoe weinig het een hier het ander insluit — en hoe weinig het dus om anti-anthropomorfisme begonnen kan zijn bij de zg representatie-uitdrukkingen — bewijst het woord פנים. Mensvormiger representatie (men denke aan het jiddische ponem!) is welhaast ondenkbaar <sup>63)</sup>.

Wij menen daarmee voldoende verduidelijkt te hebben, hoezeer het de gedachte dat het OT „retouches” en „corrections” van anthropomorfismen zou bevatten, aan bewijs ontbreekt. Met welke adaptaties en korrekties de wording van de OTische kanon ook gepaard gegaan is, in deze richting is voorzover wij thans kunnen zien, niet gekorrigeerd.

Een gewichtig argument nl dat het de schrijvers van het OT aan dat Godsbeeld ontbroken heeft, dat het anti-anthropomorfisme eerst mogelijk maakt, zullen we later nog aan het bovenstaande kunnen toevoegen.

\* \* \*

Wij willen dit hoofdstuk voortzetten met een korte bespreking van het anti-anthropomorfisme in de rabbijnse tradities van de Talmoed.

<sup>61)</sup> vgl ook Eichrodt II 10.

<sup>62)</sup> Niet alleen Michaeli, maar ook Köhler aw 107 gaat van deze gelijkstelling uit.

Eerst dan wordt het (inderdaad!) „a paradoxical thing that in those prophetic passages of the OT which insist most firmly on the divine transcendence, we find also the most unrespective use of anthropomorphic language” Fritsch aw 5.

<sup>63)</sup> De verschijning van de מלאך in Ez 1,28 ipv de verschijning van JHVH, kan men ondanks de voorzichtige taal moeilijk als een anti-anthropomorfistische tendens beschouwen, waar in vers 26 juist van JHVH in de דמות (Gen 1,27!) van een mens gesproken wordt.



De gangbare gedachte — mede onder invloed van het NTische beeld van het jodendom (Farizeeërs!) ontstaan — is dat men bij de rabbijnen in het bevrozende klimaat van het formalisme terecht komt, waar uiteraard voor anthropomorfisme weinig plaats is.

In zijn algemeenheid is dit beeld stellig onjuist, zeker wat het anti-anthropomorfisme betreft.

Om te beginnen: de vermindering van de Godsnaam bij uitstek, het tetragram, heeft niets met anti-anthropomorfisme in strikte zin te maken. Deze bijbelse Godsnaam impliceert op geen enkele manier een vermenselijking van God. Dat is dan ook niet de reden geweest dat men hem bij de Schriftlezingen vervangen heeft door יהוה en daarna nog eens door יהוה<sup>64</sup>). Die moeten we primair in het hoogheilig karakter van de Naam zoeken. Het gebruiken van deze Naam zou licht tot een misbruiken kunnen ontaarden. Om deze mogelijkheid te verhoeden, namen de rabbijnen het zekere voor het onzekere, en verboden ze het uitspreken van de Naam zonder meer<sup>65</sup>). Marmorstein wijst er bovendien op dat het verbod vanaf de derde eeuw voor Christus tot de derde eeuw na Christus van kracht geweest is. Daarna mocht de Naam weer vrijelijk gebruikt worden, althans in de godsdienstoefening<sup>66</sup>).

Deze geschiedenis van de Naam en zijn gebruik geeft geen enkele aanleiding om van anti-anthropomorfisme te spreken. Integendeel, juist het weer vrijgeven bewijst dat het om een spreekverbod ging en niet om het verwijderen van elke menselijke trek uit het Godsbeeld, tot en met een naam toe. Wij kunnen alleen op het konto van de rabbijnen schrijven, dat de oorspronkelijke vokalisering (en daarmee de uitspraak) van het tetragram niet meer te achterhalen schijnt te zijn<sup>67</sup>).

Als achtergrond van het spreekverbod willen we voorlopig daarom niets anders zien dan de algemene menselijke behoefte om over de hoogste dingen slechts gesluierd (en met mate!) te spreken. Dat we ook deze behoefte op zijn beurt kunnen uitdiepen, zullen we later in dit hoofdstuk zien<sup>68</sup>).

De substituut-woorden waarmee de rabbijnen in hun geschriften de eigenlijke Godsnaam omschrijven, zijn maskerales van de taal: ieder weet wie er bedoeld wordt, ook al wordt Hij niet bij name genoemd<sup>69</sup>). Hetzelfde kunnen we laten gelden voor de gebruikelijke omschrijvingen waarmee de Targums de Godsnaam vermijden<sup>70</sup>). Het meest gebruikelijke

<sup>64</sup>) In de synagoge bleef bij de voorlezing van de Schriften de vervanging door יהוה van kracht. In het leerhuis en bij andere gelegenheden waar men de Schrift citeerde, werd het woord יהוה op zijn beurt weer vervangen door יהוה. Vgl Strack-Billerbeck Komm aus Talmud u Midrasch II 311 ev en Bietenhard ThW V 268 (sv δνομα). Het duidelijkste overzicht van het substitutiesysteem in zijn geheel bij Kuhn ThW III 93 ev (sv θεός).

<sup>65</sup>) vgl hun beroep op het 3e gebod, dat zij op grond van Lev 24, 11.16 tot verbod van gebruik uitbreidden, Kuhn tap.

<sup>66</sup>) Hij interpreteert dit vrij-geven als een verzet tegen het opdringende griekse spiritualisme. Marmorstein The old rabbinic doctrine of God I London 1927, 16 ev.

<sup>67</sup>) Naast de vokalen van het woord יהוה werden ook die van יהוה gebruikt, Bietenhard aw 268.

<sup>68</sup>) Het gaat oi te ver om meteen van „Tabugedanken” te spreken zoals Eichrodt aw I 139 doet, en in navolging van hem eveneens Kuhn tap en Quell ThW III 1068 (sv κύριος).

<sup>69</sup>) Dat geldt ook voor de woorden die andere Godsnamen dan het tetragram moeten substitueren. Vgl ook het spraakgebruik van Matth 27,64.

Ter illustratie kan men denken aan Bubers vertaling van het tetragram met Er.

<sup>70</sup>) Over deze aramese paraphrasen van de Schrift Strack-Billerbeck II 303 ev. Zie ook Weiser Einl 310 ev.

substituut in de Targ Onkelos is *מימרה* (lett het spreken). Daarnaast komen als bekendste nog *יקרא* (lett heerlijkheid) en *שכינא* (lett het wonen) voor. De zin van deze omschrijvingen ligt niet in het invoeren van tussenwezens of hypostasen, die de plaats van God zelf moeten innemen wanneer de tekst Hem al te diep in het menselijk vlak zou trekken. Er bestaat een studie van SMaybaum, waarin deze duidelijk aantoon, dat Onkelos met deze tt „unmöglich ein Mittelwesen verstanden haben kann” <sup>71)</sup>. Het gaat om niets anders dan een verhullende omschrijving van de JHVH-naam <sup>72)</sup>.

Het motief is dus gelijk aan dat van de talmoedische literatuur: men is er op uit de Godsnaam voor profanatie te behoeden. Het substitutiesysteem „ist rein formaler Natur, bedeutet also nicht etwa Veränderungen des Gottesgedanken selbst” <sup>73)</sup>.

Op dit punt houden we een ogenblik in. Bestaat er wel (althans in de theologie) zoiets als een „System rein formaler Natur” of brengen schijnbaar formele kwesties ook hun materiële gevolgen mee? Moeten we het wellicht omdraaien en zeggen: zal achteraf niet blijken dat formele kwesties afkomstig zijn uit een materiële achtergrond?

Als het laatste waar is, zouden we misschien in het substitutiesysteem toch meer moeten zien dan een formele kwestie op zichzelf. Is het ook mogelijk om het wacht houden bij de heilige Naam zoals dat reeds vóór de christelijke jaartelling bij de rabbijnen in zwang was, als het beginpunt te zien van een lijn die misschien niet bij een anti-anthropomorfistische houding tav de Schrifttekst moet eindigen maar er in feite wel bij geëindigd is?

Wij willen hier van deze veronderstelling uitgaan, om aan het slot van onze bespreking van het rabbinisme te zien in hoeverre dit gezichtspunt nog de beste ordening van de gegevens waarborgt.

De ontwikkeling verloopt dan langs de punten die we hieronder opnoemen. Wanneer het noemen van de Naam reeds de ontering daarvan meebrengen kan en men deswege van elk noemen wil afzien, kunnen we van dit uitgangspunt (of eerste stap) een tweede en volgende stap onderscheiden. Men gaat verschil maken tussen situaties waarin de Naam wel en andere waarin hij niet gekompromitteerd wordt door een al te nauwe betrokkenheid bij het profane leven om naar gelang van de situatie vervolgens te substitueren. In deze richting schijnt het systeem — als er tenminste een gevolgd wordt — van de Targums te gaan <sup>74)</sup>.

Wanneer dit principe eenmaal erkend en aangehouden wordt, kan men nog een stap verder gaan en niet alleen de weg van de substitutie van de Godsnaam maar ook die van een — opzettelijk vervagende — tekstparafrase gaan.

Ook daarvan geven de Targums, zij het weer zonder regelmaat toegepast, menig voorbeeld. Zo vindt men het blijkbaar onpassend om in na-

<sup>71)</sup> SMaybaum *Die Anthropomorphien u Anthropopathien bei Onkelos u d späteren Targumim* Breslau 1870, 54. Zie ook 34 ev.

<sup>72)</sup> „rein formelhafter Ersatz für das Tetragram” aldus Strack-Billerbeck II 333. Vgl ook II 311 ev. GKittel ThW IV 136 (sv λέγω) zegt ten onrechte dat Dalman en Billerbeck deze bewijsvoering geleverd hebben. Over *שכינא* komt Sjöberg ThW VI 86 (sv πνεύμα) tot dezelfde konklusie.

<sup>73)</sup> Kuhn aw 93.

<sup>74)</sup> Strack-Billerbeck III 316 waar zeer voorzichtig over een systeem gesproken wordt. Zie ook Maybaum aw 4-11 voor een interpretatie van de (afwezige) regelmaat.

volging van de hebreeuwse tekst God in de st cstr te noemen, want in de st cstr staan betekent afhankelijkheid. Gewoonlijk omschrijft men in zulke gevallen <sup>75)</sup>.

Verder wordt de uitdrukking „in de ogen van JHVH” (passim in het hebreeuwse OT) veelal vervangen door „voor JHVH” (of welk substituut hier ook ipv de Naam gebruikt is <sup>76)</sup>).

Wij zullen er niet teveel konklusies uit mogen trekken. De afwezigheid (althans voorzover men het heeft kunnen nagaan) van enige systematiek spreekt duidelijke taal. Mogen we Maybaums studie geloven, dan hebben de ingrepen veelal een geringe draagwijdte en blijven juist de meest krasse anthropomorfismen bestaan.

Maar het valt niet te ontkennen: de onbevangenheid van het OTische spreken over God is in de Targum niet zonder meer terug te vinden. Nog een stap verder en uit de sfeer van de bevangenheid en naieve tekstcorrecties komt een theologisch-voorbodachte vorm van anti-anthropomorfisme op. Deze laatste fase brengt ons echter reeds diep in de rabbijnse tradities <sup>77)</sup>.

Weliswaar vertonen een aantal oudere vnl hagadische bestanddelen van de Misjna reeds sporen van allegorische tekstverklaringen die aanstotelijkheden in de Schrift moeten wegnemen <sup>78)</sup>, maar van een werkelijk anti-anthropomorfistische rabbijnenschool (Rishmael) schijnt toch eerst sprake te zijn in de 2e eeuw na Christus <sup>79)</sup>. Men kan volgens deze richting in het jodendom onmogelijk alle uitspraken van de Thora letterlijk (דברים ככתבם) nemen, wil men niet tot de grofheid bij uitstek vervallen: de Schepper met het schepsel vergelijken. Ze wil figuurlijk verstaan worden, als ze God mensvormig voorstelt. In zo'n geval spreekt de Thora כלשוני בני אדם, naar de spreekwijze van de mensen, of: om het oor te laten horen wat het verstaan kan, of: om het oor te bevredigen <sup>80)</sup>.

De taal van de Thora moet dus verstaan worden als aanpassing van het spreken Gods aan het horen van de mensen opdat de mens althans iets zou kunnen vernemen. Inderdaad — dit zijn de vragen die geregeld in verband met de mensvormige Godsvoorstelling in het OT opdoemen.

Wij hebben in hoofdstuk I reeds iets van deze problematiek ontmoet en zullen in de volgende hoofdstukken nog veelvuldiger met dit soort beschouwingen over de HS gekonfronteerd worden. Eveneens met het allegorisch uitleggen van de teksten, dat zowel de joodse als de christelijke theologen redding in de nood bracht.

Wij zouden dit onderdeel van het hoofdstuk dan ook kunnen afsluiten met de vaststelling dat in de onderscheiding van het OT de rabbijnen wel een anti-anthropomorfistische richting kennen — als er niet één veelbelovende vraag zich alsnog aan ons opdrong. Moeten wij bij deze

<sup>75)</sup> „Umschreibung aus Decenz”, Maybaum aw 18.

<sup>76)</sup> Strack-Billerbeck aw I 785, met verwijzing naar Matth 11,26; Luc 12,6; 15,7.10 ea pl. Ook met het berouw hebben van JHVH gaan de Targums „circumspectedly” om, RLoewe Jerome's Treatment of an anthropopathism”, VT vol II 1952, 3 (263).

<sup>77)</sup> De datering van de verschillende uitspraken in de Talmoeed levert bijzonder grote moeilijkheden op. Zie in het algemeen over „het grote archief dat de Talmoeed is” JLPalache Inleiding in de Talmoeed Haarlem 1922 (cit 139).

<sup>78)</sup> Marmorstein aw II (Studies in anthropomorfism) London 1937, 28 zegt dat de allegorische exegeese in Palestina „not much younger” is dan die van de diaspora.

<sup>79)</sup> Marmorstein hierover aw 107 ev. Vgl ook 29 ev.

<sup>80)</sup> Zie Marmorstein aw 118 ev voor de plaatsen. Vgl ook Strack-Billerbeck III 136 ev.

vaststelling aan een ontwikkeling binnen het jodendom in Palestina denken of veeleer met een beïnvloeding van buitenaf rekening houden? Zo ja, is dat dan de invloed van de hellenistische godsdienstfilosofie zoals bij Philo en de vroeg-christelijke theologen, en staat het joodse en het vroeg-christelijke anti-anthropomorfisme dus onder één noemer?

In het algemeen gesteld is het ondenkbaar dat er tussen het rabbijnse jodendom en het hellenistische kultuurgebied geen enkele aanraking bestaan zou hebben. Het omgekeerde laat zich dan ook gemakkelijk genoeg bewijzen <sup>81)</sup>.

Wat echter nog steeds een onuitgemaakte zaak heten moet, is de kwestie of het jodendom godsdienstige voorstellingen aan de hellenistische denkwereld ontleend heeft of niet. Toegespitst: of de problemen van het anthropomorfisme en hun oplossing dmv de allegorische verklaring der teksten onder invloed van het hellenisme ontstaan zijn of niet.

Marmorstein schrijft hierover: „The connecting link between the Rabbis and earlier Hellenistic allegorists, Philo included, is at present impossible to discover” <sup>82)</sup>.

Ook Fritsch spreekt van „two streams of anti-anthropomorphic development in Jewish history” en noemt ze „two quite different things” <sup>83)</sup>.

Gaan we van de juistheid van deze beide stellingen uit, dan is daarmee uitgesproken dat de joods-rabbijnse bezinning zelfstandig en vanuit eigen aanvangspunt een (eigen) weg heeft afgelegd, die ondanks al deze verschillen geleid heeft tot een zelfde eindpunt als dat van de joods-hellenistische (en vroeg-christelijke, zullen we nog zien) bezinning van bv Philo van Alexandrië <sup>84)</sup>. Het gaat dan niet om ontleningen of overname, maar om parallelle ontwikkelingen die tot een en hetzelfde resultaat geleid hebben <sup>85)</sup>.

De vraag die dit alles oproept — ook de vraag waarom het ons eigenlijk gaat — moet dan luiden: mogen we hier niet zoeken naar een voedingsbodem voor het anti-anthropomorfisme die beide stromingen gemeenschappelijk hebben? Laat zich één religieus gefundeerd anti-anthropomorfistisch motief (= beweegkracht) aanwijzen, dat beide stromingen voortstuwt?

Marmorstein ziet achter de gelijke uitkomst van de palestijnse en de hellenistisch-joodse ontwikkeling „the ruling forces in the realm of religious thought”, waarmee hij blijkbaar een soort godsdienst-historische wetmatigheid bedoelt, die inhoudt, dat elke godsdienst vroeg of laat tot het problematisch stellen van het anthropomorfisme moet komen <sup>86)</sup>.

Aan de boom van de godsdienst groeien ook de vruchten van het anti-anthropomorfisme. Zij zijn niet beter dan die van het anthropomorfisme. Het gaat niet om een ontwikkeling van een lagere naar een hogere trap van godsdienst, maar wel om de erkenning dat óók het anti-anthropo-

<sup>81)</sup> Naast het geciteerde werk van Marmorstein zie men vooral SLieberman *Hellenism in Jewish Palestine* 19 ev.

<sup>82)</sup> aw II 150.

<sup>83)</sup> aw 64 ev. Idem GZiener Omi *Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit* Bonn 1956, 39.

<sup>84)</sup> LGinsburg noemt de allegorische uitleg van de anthropomorfismen „coeval with Jewish theology itself” *Jewish Enc* I 662.

<sup>85)</sup> Zie ook RLoewe aw 271.

<sup>86)</sup> aw 153.

morfisme een godsdienstige achtergrond heeft en daarom niet illegitiem geacht mag worden. In deze zin besluit Marmorstein zijn studie dan ook met een pleidooi voor vreedzame co-existentie tussen beide wijzen van spreken over God <sup>87)</sup>.

Nu ligt het buiten ons terrein om de godsdienst-historische wetmatigheid waarvan Marmorstein sprak, op zijn juistheid te controleren. We houden ons aan de beperking die we onszelf opgelegd hebben en we zien het vraagstuk van het anthropomorfisme niet vanuit de godsdienstgeschiedenis <sup>88)</sup>. Maar wij kunnen ons wel met de vraag bezig houden die we zo straks stelden: is er een gemeenschappelijke voedingsbodem voor het anti-anthropomorfisme waaruit zowel het joods-palestijnse als het joods-en christelijk-hellenistische anti-anthropomorfisme is voortgekomen?

Om deze vraag te beantwoorden zullen we ons voorlopig slechts met de palestijnse voedingsbodem kunnen bezig houden. Wanneer we tzt de achtergronden van Philo's theologie bespreken, zal er voldoende gelegenheid zijn om de uitkomsten van het een met het ander te vergelijken.

Nu kunnen we vaststellen dat de meeste onderzoekers het anti-anthropomorfisme van de rabbijnen zien ontspringen aan een overspannen transcendentie-beleving waarvan we de symptomen reeds zouden ontmoeten in het verbod om de heilige Naam uit te spreken. Wij zouden dan aan een ontwikkeling moeten denken die zijn beginpunt heeft in de beleving van de onmiddellijke tegenwoordigheid Gods zoals het OT daarvan nog weet te spreken. „Das Bangen vor der Nähe Jahves" zou het oorspronkelijk gegeven zijn <sup>89)</sup>. De geschiedenis van het volk Israel zou dan in feite de geschiedenis van dit religieuze oergevoel zijn en met het verzwakken van de numineuze belevingen zou voorts het versterken van het transcendentie-besef hand in hand gegaan zijn <sup>90)</sup>. De overspanning van het geloof in JHVH's transcendentie zouden we ons als het eindpunt van het OT en het beginpunt van het jodendom moeten denken <sup>91)</sup>.

Gelijksoortige ontwikkelingen worden ons getekend door bv Eichrodt <sup>92)</sup>, Quell <sup>93)</sup> en Bietenhard <sup>94)</sup>.

Deze voorstelling heeft zijn bezwaren. Niet alleen wordt zij bv door Hempel aan de godsdienst-psychologische begrippen van ROtto opgehangen, maar bovendien staat het geheel in het kader van een evolutieschema dat het OT niet als kanon, dwz als prediking, maar als bronnenboek onderzoekt. Ons bezwaar richt zich dus allereerst tegen de onder-titel van Hempels studie „Geschichte der Frommigkeit" <sup>95)</sup>.

<sup>87)</sup> aw 157. Wij zullen later zien dat men in de christelijke kerk (Marmorstein is jood) veelal een omgekeerde verdediging moest houden nl die van het goed (of beter nog: betrekkelijk) recht van de anthropomorfismen.

<sup>88)</sup> We zouden hier in dat geval bv kunnen vragen welke krachten achter de „wetmatigheid" schuilen dat anthropomorfisme oorspronkelijker is dan anti-anthropomorfisme.

<sup>89)</sup> Joh Hempel Gott u Mensch im AT 2 14 ev aan wiens uiteenzettingen we hier een en ander ontleen.

<sup>90)</sup> Hempel spreekt van „Steigerung der Transzendenz" die het samengaan van verbonds- en afstandsgevoel aflost (17) en van „ein Nachlassen des unmittelbaren Erlebens der göttlichen Macht" als typerend voor Israels ontwikkeling (94).

<sup>91)</sup> Zie ook Hempel aw 32 ev.

<sup>92)</sup> Die van een „überstarke Betonung göttlichen Jenseitigkeit" bij de rabbijnen spreekt aw I 139.

<sup>93)</sup> „Ueberwucherung des Distanzgefühls" ThW III 1069 (sv κύριος).

<sup>94)</sup> De na-exilische neiging om „die Transzendenz Gottes zu steigern" ThW IV 258 (sv δύναμις).

<sup>95)</sup> vgl voor deze bezwaren ook KHMiskotte Het wezen der joodse religie Amsterdam 1933, 492.

Zo behandelt men het OT niet op de wijze waarop het behandeld wil zijn en door Israel dan ook behandeld werd <sup>96</sup>).

Wie het als een geschiedenis van Israels vroomheid wil bestuderen heeft daartoe (uiteraard) alle recht en kan wellicht veel belangwekkends aan het licht brengen, maar is op dat moment niet bezig met theologie.

Er is nog een ander bezwaar dat ons dwingt niet zonder nuanceringen met deze algemeen aanvaarde ontwikkelingsgeschiedenis mee te gaan. Het jodendom kent niet alleen verzet tegen het anthropomorfisme, maar — in nog veel sterkere mate — een aanvaarding, om niet te zeggen: een intensieve en extensieve uitbreiding van dit spraakgebruik <sup>97</sup>).

Door heel de Talmoeed heen wordt God mensvormig voorgesteld, en mogen we Marmorstein geloven dan heeft de school van de zg literalisten tegenover de allegorische uitleggers de overhand behouden <sup>98</sup>). Wil men het jodendom na de periode van het OT godsdienstpsychologisch karakteriseren met de term „Gottesferne” <sup>99</sup>), dan zou deze psychologische verklaring alleen opgaan voor dat deel van de rabbijnen dat zich in anti-anthropomorfistische bemoeiingen uitput. De niet-allegoristen (de meerderheid, mogen we aannemen) zouden als een erratisch blok buiten deze verklaringsmogelijkheid blijven staan <sup>100</sup>).

Er hapert dus iets aan de bovengenoemde verklaring van het joodse anti-anthropomorfisme.

Naar wij menen dwingt dit gebrek aan bewijsvoering ons niet om zonder meer van het distantiebesef als wezenlijk motief voor anti-anthropomorfistische ingrepen in de Schrifttekst afstand te doen. Wel kunnen we er de konklusie uit trekken dat de godsdienst-psychologisch voorgestelde ontwikkeling die tot dit distantie-besef geleid zou hebben, blijkbaar zijn doel voorbij schiet. Wat er verschuift is niet gelijk te stellen met het wegvallen van het presentiegevoel en het overaksentueren van het distantiebesef. De zaak ligt ingewikkelder dan deze voorstelling ons wil doen geloven. Wij menen dat een theologische benadering van de verschuiving die heeft plaats gehad, vruchtbaarder is dan een psychologische, en dat we, wanneer we niet de „Frommigkeit” van de jood onderzoeken, maar zijn theologie, op een gegeven stoten dat het gelijkelijk voorkomen van voorkeur voor anthropomorfisme en anti-anthropomorfisme wel kan verklaren. Theologisch gesproken voltrekt zich in feite een verschuiving die bijna als tegendeel van het distantie-besef gekarakteriseerd kan worden, nl het *gebrek* aan kennis van distantie.

Wat het jodendom van de 19e en 20e eeuw karakteriseert, is door Miskotte omschreven als „de leer der korrelatie als nieuwe verbondsleer” <sup>101</sup>). Maar hij merkt daarbij op: „Wat in de (sc joodse) godsdienstfilosofie van deze tijd theoretisch en overbewust wordt voorgedragen, werd in

<sup>96</sup>) vgl over deze kwestie die later uitvoeriger ter sprake zal komen GvRad Th des AT I 117.

<sup>97</sup>) Met name in de zg hagadische gedeelten van de Talmoeed. Vgl Palache aw 210 ev die zich voor dit spraakgebruik geneert. Marmorsteins studie (aw II) geeft een zee van voorbeelden.

<sup>98</sup>) Marmorstein aw 29. Zie ook 107 ev.

<sup>99</sup>) Eichrodt aw I 139.

<sup>100</sup>) Deze stand van zaken maakt het niet waarschijnlijk dat het OT zelf reeds anti-anthropomorfistische tendenzen zou bevatten in bronnen als D en P. Osmogelijk is het echter om in een zg anti-anthropomorfistisch redigerende P de kern van het latere jodendom te zien!

<sup>101</sup>) Miskotte aw 448 ev.

de eerste en tweede eeuw na Christus reeds geleerd op de wijze der gevoelvolle voorstelling" <sup>102)</sup>.

Het is niet de „Gottesferne" die theologisch gesproken het jodendom meer en meer gaat karakteriseren, maar veeleer de vanzelfsprekendheid van het God-met-Israel.

Het wezen van de korrelatie wordt door Miskotte samengevat in de termen „wederkerigheid van God en mens" <sup>103)</sup>.

De grondnotie van het OT, nl die van het verbond dat JHWH met Israel heeft aangegaan, blijft óók voor het jodendom de onveranderlijke en onaantastbare structuur van de verhouding God—mens. Maar zij heeft vergeleken bij de wijze waarop het OT haar predikt, een wijziging ondergaan wanneer zij verstaan wordt als „wederkerigheid". Wat op zijn beurt in het OT weer de grond van de verbondsgedachte moet heten, is er dan onder vandaan getrokken: de belijdenis van de goddelijke verkiezing. Het verbond is vanzelfsprekend geworden en daarmee ont-aard tot wederkerigheid. Deze groeiende consensus, openlijk uitgesproken of bedekt aanwezig <sup>104)</sup>, menen wij te moeten zien als de hoofdlijn van het joodse theologische denken. In haar gevolg komen we het anthropomorfisme van de rabbijnen tegen. De konsekwente belijdenis van de korrelatie tussen God en mens dwz van een verbond dat niet minder met het menselijk aandeel aan het God-zijn van God dan met het goddelijk aandeel aan het mens-zijn van de mens staat of valt, roept een intimiteit in de verbondsgemeenschap op die aan de sterkste OTische anthropomorfismen nog niet genoeg schijnt te hebben. Miskotte heeft terecht op deze verbanden tussen de korrelatiegedachte en het veelvuldig gebruik van de anthropomorfismen gewezen <sup>105)</sup>.

Wij zouden daarnaast ook op enkele uitspraken van Marmorstein kunnen wijzen, waarin hij de „literalisten", dwz de rabbijnen die de anthropomorfismen niet uit de weg gaan, als mystieke richting in het jodendom typeert <sup>106)</sup>.

Ogenscheinlijk heeft deze karakteristiek iets bevreemdends. Wij zouden geneigd zijn de term „mystiek" veeleer op de allegoristen toe te passen met hun eerbiedwekkende schroom God met het schepsel te vergelijken. Het zal ons later wel blijken dat een dergelijke typering in het geheel van de westerse godsdienstfilosofieën ook niet onjuist is. Maar die kennen dan ook niet het verbond als de grondstructuur van de verhouding tussen God en mens. Een mystieke unio met God wordt daarom ook langs andere weg bereikt. In het jodendom is het verbond de weg naar de eenheid met God <sup>107)</sup>. En het zijn de literalisten die via hun krasse anthropomorfismen het verste gaan in de belijdenis van deze eenheid.

Eerst wanneer we deze wederkerigheid als basis voor het eksessief gebruik van anthropomorfismen zien, komt het distantiebesef in zijn

<sup>102)</sup> Miskotte aw 469.

<sup>103)</sup> aw 466. Een totaal andere vulling van de term korrelatie bij GCBerkouwer Geloof en Openbaring Kampen 1932.

<sup>104)</sup> Men zie de talloze voorbeelden bij Miskotte, niet alleen uit de nieuwere godsdienstfilosofie, maar evenzeer uit de Talmoed. Zie ook zijn konklusie 485.

<sup>105)</sup> Miskotte aw 481.

<sup>106)</sup> Marmorstein aw II 97. Zie ook 154.

<sup>107)</sup> De term „mystiek" is op zichzelf ongelukkig. Evenzo „eenheid met God" waaronder de jood veeleer wilseenheid dan wezenseenheid verstond.

juiste proportie voor ons te staan en evenzo het daaraan gekoppelde anti-anthropomorfisme.

Wij kunnen allereerst vanuit deze schets Miskotte bijvallen als hij stelt dat een „eenzijdige transcendentie-leer” niet kenmerkend voor de joodse theologie kan heten<sup>108</sup>). Het distantie-stellen is theologisch veel-  
eer een tweede naast en na de korrelatie. We zullen het meer als gevolg dan als oorspronkelijk moeten zien in het joodse denken. Het ligt in de aard van de theologie waartegen men zich in dit distantie-stellen afzet, dat deze tweede lijn zich vooral voortbeweegt met behulp van protesten tegen het anthropomorfisme.

Of dit het enige motief van het anti-anthropomorfisme der rabbijnen geweest is, willen we verder daar laten<sup>109</sup>). Het lijkt ons wel het belangrijkste en het meest voor de hand liggende. Vanuit deze achtergrond kunnen we het distantie-besef dat we (met vele anderen) als voedingsbodem voor het rabbijnse anti-anthropomorfisme wilden zien, zijn juiste karakteristiek geven.

Het gaat in het distant-stellen van God om een crisis van de relatie, de verbondsrelatie tussen God en mens.

Zij is reeds wezenlijk verstoord in die korrelatie-gedachte, waarin het verbond ontaard is tot wederkerigheid.

Daarom is het anthropomorfisme, zoals dat bij de rabbijnen in zwang geweest is, ook van een andere signatuur dan dat van het OT. Het is in dienst gekomen van de korrelatie-gedachte en krijgt daarmee een strekking die het in het OT niet bezit. Wellicht is daaruit de felheid te verklaren waarmee het woordgebruik door de ene partij verdedigd, en door de andere bestreden werd. Maar het opnieuw stellen van de distantie kan intussen de rechte verhouding niet meer aanbrengen. Men is niet bij het verbond met JHVH terug door een statisch evenwicht te poneren tussen Zijn ver-zijn en nabij-zijn. Juist dit bezig zijn met evenwichtskonstrukties (we zullen dat later in onze studie nog veel duidelijker kunnen konstateren) verraaft de relatieproblematiek waarin het geloof is terecht gekomen.

Het is dan ook misverstandwekkend, menen we, wanneer men het joodse distantie-besef typeert als een evenwichtsverschuiving vergeleken bij het verhoudingspatroon van het OT<sup>110</sup>).

Het is niet zozeer een verlegging van zwaartepunten of aksenten. Veeleer is de aard van de distantie zelf in het geding. Het OT kent immers evenzeer de beleving van JHVH's ver-zijn. We mogen wel zeggen: zelfs in die mate dat elk spreken van een eventuele overaksentuering zijn zin verliest. We willen in dit verband op de aanhef van Ps 22 wijzen: „Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten, verre zijnde van mijn verlossing en Gij antwoordt niet” (vers 2). Sterker kan de „Gottes-

<sup>108</sup>) „Zulk zeggen kan alleen voortkomen uit een analytisch onderzoek, waarbij de willekeur van subjektieve indrukken of de dogmatische bevangenheid iets naar voren keert, dat phaenomenologisch wel meedoet, maar deels als nevenmoment, deels als „survival”” aw 467.

<sup>109</sup>) Hamburger Real Enc für Bibel u Talmud Breslau 1870, 94 merkt op dat de spot van de heidenen (zowel christen als niet-christen) met Israels mensvormige God niet nagelaten heeft indruk te maken. Ook Marmorstein wil deze overweging in de beoordeling van het geheel betrekken, aw II 2 ev.

<sup>110</sup>) Wij verwijzen hierbij naar de psychologische distantie-typeringen die we bij Eichrodt, Hempel, Quell ea vonden.



ferne" niet beleden worden dan met de woorden van deze psalm <sup>111</sup>).

Het onderscheid tussen het distantie-besef van deze psalm en dat van de rabbijnen moeten we dan ook niet trachten uit te drukken met behulp van maten en gewichten.

In Psalm 22 is de distantie van JHVH waaronder de dichter gebukt gaat niet een theologisch gekonstrueerde positie, die JHVH inneemt, we zouden kunnen zeggen: niet een te konstateren eigenschap van het goddelijk Wezen, maar een daad van JHVH, waarin Hij Zichzelf onttrekt aan de mens. Een daad die daarom zo'n verbijsterend karakter draagt omdat deze God de God van het Verbond is, die juist in Zijn terugwijken de werkelijkheid van het verbond schijnt los te laten. In grotere angsten kan God de mens niet brengen <sup>112</sup>).

De uitweg uit deze nood kan dan ook niet bestaan in het stellen van een weloordachte evenwichtsverhouding tussen God en mens, maar in een appèl op deze God van het verbond om Zichzelf te bewijzen als degene die Hij is: אֱלֹהִים <sup>113</sup>). Het distantiebesef van de OTische gelovigen is maw een concreet zich-bevinden-in-distantie, met een voor en een na waarin de distantie is opgeheven door de verhoring van het gebed. De „Gottesferne", zo zou men kunnen zeggen is daarom niet een algemene waarheid omtrent het goddelijk Wezen, maar een geheimzinnige daad van God waarmee Hij Zijn eigenlijke Wezen als bij verrassing juist wil laten (her-)ont-dekken, nl dat Hij de God van nabij is, de God van het Verbond.

Bij de rabbijnen is de distantie iets anders geworden doordat ze is losgemaakt uit deze levende betrokkenheid van God en mens. Zij speelt geen rol meer binnen het kader van Gods eigenlijke bedoeling: de overwinning van de distantie in het rechte bondgenootschap. Veeleer is het een statische eigenschap van God geworden die zich formeel laat omschrijven.

Wij menen in deze distantie-opvatting de voedingsbodem van het anti-anthropomorfisme te kunnen aanwijzen <sup>114</sup>).

Het is tekenend dat de distantie-beseffen die we in het OT tegenkomen nergens een problematiek tav de mensvormigheid Gods hebben ingevoerd. Dat bleek juist wel het geval te zijn bij de distantiegedachte van het jodendom. We kunnen hieruit slechts één konklusie trekken: daar waar God en mens op de rechte wijze bondgenoten zijn, heeft het anthropomorfisme een duidelijke vanzelfsprekendheid <sup>115</sup>).

Waar deze rechte verhouding verstoord is, ontstaat een relatie-problematiek die zich ontladen kan, zowel in een krampachtige korrelatieleer als in een formeel distantieprobleem. De verstoorde verbondsverhouding biedt beide mogelijkheden. Met de eerste zullen we ons hier verder niet bezighouden. Het gaat ons om de distantievraag als uiting van een

<sup>111</sup>) vgl Matth 27,40 en pp waar de diepte van deze woorden eerst recht onthuld wordt.

<sup>112</sup>) „Wenn einer diesen ersten Satz des 22. Psalmes ohne Erschrecken hören kann, hat er ihn noch nicht verstanden". ClWestermann Gewendete Klage (Bibl Studien 8) Neukirchen 1955, 12.

<sup>113</sup>) „Der Ruf אֱלֹהִים bekundet die individuelle Aneignung der Bundes- und Heilszusage die Israel gegeben ist" HJKraus Die Psalmen (BKAT) 178. Kraus herinnert aan de woorden van Calvijn (die ook door Luther gezegd hadden kunnen zijn): „fide tamen apprehendat absconditam gratiam".

<sup>114</sup>) Wij wijzen er nogmaals op, dat anti-anthropomorfisme wel te herleiden is tot distantie-theologie, maar dat omgekeerd niet alle distantietheologie identiek is met anti-anthropomorfisme.

<sup>115</sup>) Het tweede deel van onze studie zal ons duidelijk maken waarom dit zo is.

problematisch geworden relatie met God. In dit theologisch klimaat gedijt het anti-anthropomorfisme van de rabbijnen.

Wij zullen in het vervolg van onze studie aantonen dat ook het anti-anthropomorfisme van de christelijke kerk in dit klimaat zijn voedingsbodem heeft. De „ruling forces in the realm of religion” die we volgens Marmorstein zowel achter het anti-anthropomorfisme van de palestijnse als van de hellenistische joden (en christenen) moesten zien, zouden dan bestaan in het distantie-besef waarin de mens ten aanzien van God bevangen raakt, wanneer hij eenmaal uit de rechte relatie van het verbond is uitgevallen. Maar wij breken, gedachtig aan de beperking die we ons bij dit onderwerp hebben opgelegd, onze overwegingen hier af <sup>116</sup>).

\* \* \*

Een korte slotopmerking moeten we aan onze bespreking van de rabbijnen toevoegen. De crisis der relatie, die we in hun theologische gedachtengangen meenden te ontmoeten, uit zich in een geformaliseerde distantie tussen God en mens. Van hieruit ontspringen hun anti-anthropomorfistische bemoeiingen. Dat het in dit verzet tegen de mensvormigheid Gods inderdaad om een tweede stap gaat en dat we maw bij de relatieproblematiek als beginpunt moeten inzetten, blijkt oi uit het toch weer incidentele karakter dat het anti-anthropomorfisme der rabbijnen kenmerkt.

Ook de krasse allegoristen laten talrijke anthropomorfe en anthropopathe uitdrukkingen zonder bezwaar in hun uiteenzettingen toe <sup>117</sup>). Er is nog geen afgerond Godsbeeld waaraan de uitspraken van de HS gemeten worden. God wordt — nog steeds — meer ervaren dan in „theoria” geschouwd. De relatie-krisis uit zich maw nog maar in het distant-stellen van God vanwaaruit de mensvormigheid Gods problematisch wordt en zo mogelijk ontkend. De distante God staat nog niet voor ons in een afgerond anti-anthropomorf Godsbeeld <sup>118</sup>).

Daarmee zullen we eerst in het volgende hoofdstuk kennis kunnen maken.

\* \* \*

De vraag blijft over of de NTische getuigen in de mensvormigheid Gods een probleem gezien hebben en dienovereenkomstig tot anti-anthropomorfistische maatregelen zijn overgegaan. Is er vergeleken bij de wijze waarop de OTische geschriften over God spreken een verschuiving te konstaten of zet het ene spraakgebruik zich zonder meer in het andere voort?

Wij citeerden reeds aan het begin van onze studie de uitspraak van Matthias: „Das NT gebraucht wie das AT den Anthropomorphismus völlig unbefangen” <sup>119</sup>).

<sup>116</sup>) Het anti-anthropomorfisme van de Islam hangt oi wezenlijk samen met de afwezigheid van de OTische verbondsgedachte in deze godsdienst. Men zie hierover de Shorter Enc of Islam (Gibb and Kramers) Leiden 1955 sv Tashbi (art van RStrothmann).

<sup>117</sup>) Voorbeelden bij Marmorstein aw II 44 ev.

<sup>118</sup>) Ziener Omi spreekt van „das wachsende Bewusstsein von der Distanz zwischen Gott u Mensch” en van „das Wissen um die Verschiedenheit von Gott u Mensch, ohne dass aber gesagt würde worin die Verschiedenheit besteht”, aw 39.

<sup>119</sup>) EKL I 1956, 139 (sv) met verwijzing naar Matth 18,10 en Joh 10,25; Matth 5,35.

Eichrodt suggereert echter het omgekeerde <sup>120</sup>), terwijl Michaelis uitdrukkelijk tav het NT poneert: „Anthropomorphismen im engeren Sinne sind äusserst selten” <sup>121</sup>).

De vraag wie er hier gelijk heeft, is belangrijk voor ons onderwerp. Wanneer het NT-zelf reeds enigermate een verzet tegen de mensvormigheid Gods van het OT zou laten doorschemeren, zou daarmee een kerkelijke praktijk van eeuwen gelegitimeerd zijn.

Wij menen intussen dat van een dergelijk verzet — welke bijzonderheden het NTische spraakgebruik verder ook vertonen mag — geen sprake is en deze stand van zaken zich op een eenvoudige wijze vanuit de teksten laat aantonen. Het OTische spreken zet zich zonder opvallende wijzigingen in het NT voort.

We kunnen hier allereerst verwijzen naar de talrijke OTische citaten in het NT, waarin God mensvormig wordt voorgesteld. Het is oi ongeoorloofd om deze NTische plaatsen in dit verband af te doen met de typering „slechts citaten” <sup>122</sup>). Alsof het in de aanhalingen uit het OT om een aantal aan het wezen van het NT onaangepaste gedachtengangen zou gaan, en het eigenlijke NT dat geschrift zou zijn dat overbleef wanneer men de OTische citaten had uitgeschild. Kwantitatief gezien zou deze zienswijze op een aanmerkelijk gereduceerd NT neerkomen. Men kan zelfs vragen of er kwalitatief nog een NT overblijft, wanneer men de OTische citaten een niet wezenlijke plaats in het NTische getuigenis toekent.

Het grote heilsfeit: de komst van Israels Messias, laat zich nu eenmaal niet verkondigen afgedacht van het OTisch getuigenis waarin de zin en de funktie van Israels Messias ons in het brede kader van Gods historisch handelen met Israël wordt aangewezen.

Zonder het OT laat „de Christus der Schriften” zich niet prediken. Wij moeten zelfs verder gaan: ook Jezus zelf heeft zichzelf gepredikt vanuit het OTische Schriftgetuigenis. Voor Hem en voor de apostelen zijn de getuigenissen van het OT „de Schriften” geweest (Joh 5,39; Luc 24,27), waarbij zij van kindsbeen af waren opgevoed (2 Tim 3,15) en waarop zij zich beroepen hebben bij hun prediking <sup>123</sup>).

De OTische citaten in het NT zijn dan ook niet te verstaan als „verwijzingen”, zoals men in de wetenschappelijke literatuur naar parallele gedachtengangen pleegt te verwijzen die men elders blijkbaar ook reeds gekoesterd heeft. Het gaat in deze citaten strikt genomen om een legitiematie van de NTische prediking vanuit het OT. Of de persoon van Jezus werkelijk identiek is met Israels Messias en wat men onder deze figuur van de Messias heeft te verstaan — ziedaar de zin van de verwijzingen naar het OT <sup>124</sup>).

Wij menen daarom dat Vriezen zich ongelukkig uitdrukt als hij (her-

<sup>120</sup>) aw I 105.

<sup>121</sup>) ThW V 328 (sv *ὁπάω*). In dezelfde geest Stauffer ThW III (sv *θεός*): „Der Kampf um die Überwindung des Anthropomorphismus liegt weit hinter dem Urchristentum. Die Männer des NT verlieren kein Wort darüber”. Aan het persoon-zijn van God houdt het NT echter volgens Stauffer vast. Ook Delling spreekt van anti-anthropomorfisme in het NT, ThW V 492 (sv *δομή*).

<sup>122</sup>) „freilich Zitate”, Stählin ThW V nav het NTische spreken over de *ὁπὴ θεοῦ*.

<sup>123</sup>) Een verzameling van de NTische gegevens hierover geeft SJ du Plessis onder de titel: *Jesús en die Kanon van die Ou Testament* Franeker 1950.

<sup>124</sup>) Men vergelijkte een krasse formulering (het gaat om het gesprek met de joden) als *ἐπιδείκνυμι διὰ τῶν γραφῶν* (= OT) in Hand 18,28.

haaldelijk spreekt van een „inwendige, materiële, theologische kritiek” van het NT op het Oude en daaraan het recht wil ontlelen om ook zelf kritisch tegenover het OT te staan <sup>125</sup>).

Daarmee wordt het NT tot criterium verheven voor hetgeen waardevol in het OT mag heten. Het OT moet zich legitimeren aan het Nieuwe.

Wij zijn ons bewust dat we hier aan de moeilijke (en diep-ingrijpende) vraag naar de verhouding van Oude en Nieuwe Testament raken. Het zou ons buiten de perken van ons onderwerp voeren om de problemen die hier liggen voluit aan de orde te stellen.

In de samenhang van deze studie willen we wel zeggen, dat Vriezen oi de verhouding tussen O en NT omkeert. We zien in ieder geval de NTische getuigen de omgekeerde beweging maken als die welke door Vriezen beschreven wordt. Zij zien niet hun eigen getuigenis als norm voor de Schriften (OT) maar omgekeerd: zij beijveren zich om aan te tonen dat hun getuigenis in overeenstemming is met deze Schriften. Vragen wij waarom zij zo handelen dan is er maar één antwoord mogelijk: omdat de NTische getuigen geen andere HS kenden of bezaten dan het OT en zich ook in hun prediking van het Nieuwe heilsgebeuren evenals hun toehoorders aan dit getuigenis van het OT in volstrekte zin gebonden wisten <sup>126</sup>).

De bijbel van de eerste Christenen was het OT. Wij zullen bij de bepaling van de verhouding tussen O en NT met dit gegeven wel moeten rekenen <sup>127</sup>).

Ook tav de vraag of het NT een openlijk of bedekt protest tegen de OTische spreekwijzen over God zou bevatten, is het bovenstaande niet zonder belang.

Wat de OTische citaten in het NT betreft, kunnen we nu zeggen: als OTische plaatsen *in* het NT behoren ze wezenlijk *tot* het NT, dwz maken ze deel uit van de verkondiging van de NTische Schriftgetuigen. Zonder deze OTische citaten zou het NT niet hebben kunnen bestaan. Wij zullen ons op deze plaats niet uitputten in een opsomming van deze OTische citaten in het NT. De drukwijze van de griekse tekst maakt ze de lezer in één oogopslag duidelijk <sup>128</sup>). Met name de boeken Hebreëen en Openbaring zien er in letterlijke zin „zwart” van. Onder deze citaten bevinden zich vele die zonder meer de OTische anthropomorfismen herhalen. Men zie als voorbeelden Rom 10,21 (= Jes 65,2 Gods handen), 1 Petr 3,12 (= Ps 34,16 Gods ogen), Rom 12,19 (= Deut 32,35 Gods wraak), Hand 13,22 (= 1 Sam 13,14 Gods hart), Hebr 3,11 (God zweert in Zijn toorn = Hebr 4,3 = Ps 95,11 = Num 14,23) enz. In dit verband horen ook de NTische verwijzingen thuis naar die OTische ver-

<sup>125</sup>) Vriezen Hoofdlijnen 92 ev. Zie ook 11 ev en 29 ev. Van hieruit kan hij dan zeggen dat Ps 137, Pred en Hoogl niet het karakter van boodschap, openbaring Gods hebben (100). Uiteraard beïnvloedt het ook zijn gedachten over het anthropomorfisme.

<sup>126</sup>) Dat geldt ook voor die NTische schrijvers die zich van de LXX bedienden omdat ze geen hebreuws of aramees kenden. Zie hierover SKistemaker The Psalm Citations in the epistle to the Hebrews Amsterdam 1961 146 ev. Als de LXX van huis uit niet *bedoeld* is als kanonieke tekst (zo RBijlsma Schriftuurlijk Schriftgezag Nijkerk 1959, 17), dan is hij het toch geweest voor bovengenoemde schrijvers.

<sup>127</sup>) vgl de verhoudingsbepaling bij F Kuiper Leven uit de hoop Amsterdam 1958, 41 ev.

Over de problemen die hieraan vastzitten RBijlsma Schriftuurlijk Schriftgezag 355 ev.

<sup>128</sup>) Kittel-Ahland Novum Test Graece ed 23a. Men zie voorts RBijlsma Schriftuurlijk Schriftgezag 48 ev.

halen waarin Gods mensvormigheid buiten kijf is, bv Rom 9,9 (zie Gen 18,10), Hand 7,33.34 (zie Ex 3,5 ev) enz. Daarnaast valt het niet moeilijk om een rijtje van de meest bekende anthropomorfismen uit het NT op te sommen dat niet uit OTische aanhalingen is samengesteld.

Over Gods ogen spreekt Hebr 4,13; Gods oren Jak 5,4; Gods hand Joh 10,29; Act 4,28.30; 7,25 enz; Gods aangezicht Matt 18,10; 1 Cor 13,12; Hebr 9,24 enz.<sup>129</sup>); Gods stem Marc 1,11; 9,7; Joh 12,28; Gods innerlijke ontferming (σπλάγγνα = רַחֲמִים) Luc 1,78.

We komen daarmee op het terrein van de anthropopathismen in engere zin: God heeft behagen in (mensen) Luc 2,14; mensen kunnen Hem behagen Rom 8,8; 1 Cor 7,32; 1 Thess 2,15 enz.<sup>130</sup>); God heeft lief (ἀγαπᾶν) Joh 3,35; 10,17; 14,31; 15,9; 17,24.26 (deze plaatsen over de betrekking tussen Vader en Zoon), Joh 3,16; 14,21.23; 16,27; 17,23; Rom 8,37; 2 Cor 9,7 enz (plaatsen die uitspreken dat God mens en wereld liefheeft); God (de Geest) wordt bedroefd (λυπεῖν) Ef 4,30; God verheugt zich Luc 15,7.10.11—32; Matth 25,21.23; God betoont barmhartigheid (ἐλεος ποιεῖν = עֲשֵׂה חֶסֶד) Luc 1,72; God toornt Joh 3,16; Rom 1,18; 9,22 enz.

Ook Gods handelen wordt beschreven op OTische wijze wanneer het NT zegt: God ziet Matth 6,4.6.18 (βλέπειν); Act 4,29 (ἐπιθεῖν). God wordt ook gezien Matth 18,10 (door de engelen, βλέπειν); Joh 5,19 door de Zoon, βλέπειν); Matth 5,18 (eschatologisch, ὁρᾶν. Zie ook 1 Joh 3,2 en Apoc 1,7). God hoort Joh 11,41.42; spreekt Marc 1,11; 9,7; Joh 12,28; zoekt Joh 4,23; werkt Joh 5,17; zit op Zijn troon Apoc 4,2; 5,1 enz.

Om een verkeerde indruk te voorkomen merken we hierbij op dat bovengenoemde plaatsen slechts een keuze betekenen uit het geheel. We noemden de meest bekende teksten. Voorts bevatten ze niet de OTische citaten waarover we eerder spraken. Wil men een compleet overzicht hebben, dan zal men met deze beide restricties, die we toepasten, rekening moeten houden.

Nu valt er over dit lijstje wel wat op te merken als we het vergelijken met het anthropomorfisme van het OT. Bijvoorbeeld dat met een aantal uitdrukkingen uit deze lijst de NTische schrijver misschien amper enige mensvormigheid Gods bedoeld of uitgesproken heeft. Dat gold echter ook reeds voor bepaalde OTische zegswijzen, zoals we gezien hebben. Zo wordt de typisch OTische uitdrukking „in de ogen des Heren” (בְּעֵינֵי י') in het NT omschreven dmv praeposities als ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ (1 Thess 1,3) of ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (2 Cor 4,2; 8,21)<sup>131</sup>).

Verder merken we op dat sommige OTische uitdrukkingen ofwel minder frekwent of in verzwakte bewoordingen in het NT terugkeren.

Een voorbeeld waaraan zich dit feit laat demonstreren biedt ons de wijze waarop het NT over de toorn Gods spreekt. Het is zonder twijfel juist als Stählin schrijft dat het begrip toorn Gods in het NT meer een theologisch dan een psychologisch stempel draagt, zulks in tegenstelling met de spreekwijze van het OT<sup>132</sup>).

<sup>129</sup>) Aan het citaat uit Hos 10,8 voegt Apoc 6,16 nog προσῶπον toe!

<sup>130</sup>) Zie ook εὐαρεστεῖν in Hebr 11,5.6 dat in deze lezing een citaat uit Gen 5,24 (LXX) is. Hebr 13,16 gebruikt hetzelfde woord.

<sup>131</sup>) De NV geeft merkwaardigerwijze de laatste teksten weer met „voor het oog van...”.

<sup>132</sup>) Stählin ThW V 423 (sv ὀργή).

Er zijn een aantal uitdrukkingen aan te wijzen die in het OT veelvuldig gebruikt worden om de toorn Gods aan te duiden, maar in het NT geheel ontbreken<sup>133</sup>). Voorts kan men erop wijzen dat het NT met ὀργή θεοῦ dikwijls het straffend ingrijpen Gods bedoelt of eenvoudigweg de goddelijke straf op de zonde, zonder enige aanduiding van een innerlijke emotie die God hierbij zou kennen<sup>134</sup>). Maar als we bv op de wijze van Ritschl de konklusie zouden willen trekken dat deze nuancering in het NTische spraakgebruik een verschuiving in de Godsvoorstelling impliceert (het NT kent een God zonder toorn) zouden we bepaald de teksten zelf geweld moeten aandoen<sup>135</sup>). Het is niet alleen een onomstotelijk tekstgegeven dat het woord ook in het NT voortdurend gebruikt wordt evenals het OT deze uitdrukking kent. Daarnaast kan men net zo goed teksten vinden waarin de ὀργή θεοῦ onlosmakelijk verbonden is met een „aktuelles Verhalten Gottes” en dus meer impliceert dan wat we weergeven met woorden als straf, gericht enz<sup>136</sup>).

Onder de toorn Gods verstaat het NT dus (evenals het OT trouwens) beide: Gods innerlijke reactie op de menselijke zonde en zijn uiterlijk ingrijpen daartegen in de vorm van gericht en straf<sup>137</sup>). Van een verschuiving in de Godsvoorstelling kan men dus niet spreken. Het gaat eerder om nuancerings in het woordgebruik van het NT vergeleken bij dat van het Oude. Men zou hier ook nog op het omgekeerde verschijnsel kunnen wijzen, nl dat het NT woorden hanteert bij het spreken over God, die in het OT spaarzamer gebruikt worden of minder pregnant. Dit is tav de frekwentie het geval met de woordgroep ἀγαπᾶν, ἀγάπη. Zonder twijfel speelt het woord liefhebben resp liefde Gods in het OT ook zijn rol, en niet een ondergeschikte<sup>138</sup>).

Maar het NT vertoont statistisch toch een ander beeld van dit woordgebruik dan het Oude, doordat het er relatief gesproken vaker gebruik van maakt<sup>139</sup>). Wij zouden daarom willen zeggen: het OTische spraakgebruik over God zet zich in het NT voort, maar met nuancerings. Tav de anthropomorfismen komen deze nuances neer op twee restricties:

- a. niet alle OTische anthropomorfismen keren zonder meer in het NT terug, en

<sup>133</sup>) Het הָאֵל הַחַי (bv Ex 4,14; 22,24; 32,10.11; Num 11,1 enz) keert bv in het NT niet terug.

<sup>134</sup>) Bultmann Th des NT<sup>3</sup> 288 ev wil ὀργή θεοῦ in deze beperkte zin verstaan. Reeds Origenes (zie het volgende hoofdstuk) beriep zich hiervoor op Rom 2,5 (waar deze betekenis past).

<sup>135</sup>) Aan de regel: „Innerhalb der dogmengeschichtlichen Entwicklung macht sich ständig das Bestreben bemerkbar, das an den ‚Zorn Gottes’ sich anknüpfende Aergernis wegzuräumen” voegt LPinomaa Der Zorn Gottes in der Theologie Luthers Helsinki 1938, 55 ten onrechte (en zonder bewijzen) toe dat dit streven reeds in de HS merkbaar zou zijn.

<sup>136</sup>) Stählin aw 425 wijst op Rom 1,18; 9,22; Hebr 3,11; 4,3 en Apoc 6,16.

<sup>137</sup>) vgl Stählin aw 424, die voorts opmerkt dat niemand eraan denkt bij ἀγάπη en ἔλεος θεοῦ het innerlijke (psychische) en het uiterlijke (daad) aspekt tegen elkaar uit te spelen (tap). Zie verder GCBerkouwer De Zonde II Kampen 1960, 158 ev die eveneens „een depersonalisering van de toorn Gods” afwijst.

<sup>138</sup>) De stam אָהַב komt (als liefhebben van Gods zijde) voor in Deut 4,37; 7,8.13; 10,15.18 enz. Vgl ook 2 Sam 12,24; Jes 43,4; 48,14 enz.

De spanning die Quell ThW I 27 (in zijn sterk aanvechtbaar art sv ἀγάπη) suggereert tussen liefde en verbond in het OT, berust op een misverstand over het karakter van het verbond. Zie hierover Pedersen Israel I-II London/Copenhagen 1926, 309 ev die duidelijk maakt dat liefde en recht elkaar in het OT insluiten.

<sup>139</sup>) Afgezien van plaatsen met onzekere uitleg gebruikt het OT 34 maal de stam אָהַב voor Gods liefhebben, het NT de stam ἀγαπᾶν- 57 maal.

- b. de gebruikte anthropomorfismen vertonen niet altijd dezelfde pregnantie als in het OT.

Kwantitatief en kwalitatief is er dus sprake van enige nuancering tav het OT. Sterkere uitdrukkingen willen we hier niet gebruiken. Het is bepaald niet zo dat er van een breuk in het spraakgebruik van de HS gesproken kan worden, die Oude en NT uiteen zou laten vallen. Tegen deze — reeds door Marcion beproefde — opsplitsing van de HS hebben de oudste theologen van de kerk al met een beroep op de teksten zelf stelling genomen. We vinden bij Ireneus<sup>140)</sup>, Tertullianus<sup>141)</sup> en Origenes<sup>142)</sup> de opmerking dat Marcion in zijn afwijzing van het OT op grond van de daarin aanwezige anthropomorfismen inkonsekvent was, want zijn NT bevat ze immers evenzeer<sup>143)</sup>.

Indedaad het NT „breekt” niet met de mensvormigheid Gods, gezien de tekst. Het doet dat zelfs niet in die zin, dat we vgl bij het OT van zekere anti-anthropomorfistische retouches of korrekties in het NT zouden mogen spreken. Voor de gedachte van een hellenistisch-filosofische kritiek op de OTische Godsvoorstelling biedt de tekst geen enkel houvast<sup>144)</sup>. We kunnen die mogelijkheid dan ook gevoegelijk uitsluiten. Het zelfde geldt voor een „gezuiverde Godsvoorstelling” die dan de eigen ontdekking van de NTische schrijvers zelf zou zijn. Men moet de tekstgegevens sterk overtrekken om tot een dergelijke voorstelling van zaken te komen<sup>145)</sup>.

Wij menen dat men vanuit de teksten zelf dus niet verder kan gaan dan te spreken van nuancerings in het NTische spraakgebruik vergeleken bij dat van het OT<sup>146)</sup>. Intussen bestaan zij en de vraag blijft over hoe wij ze dan moeten verantwoorden als ze geen materiële verschuiving in het Godsbeeld weergeven.

Het is een verleidelijke gedachte hier aan de inkarnatie te denken. De komst van Israels Messias is het centrum van het NTische getuigenis. Zou men niet kunnen stellen dat de inkarnatie dan ook tot in alle onderdelen van het NTisch spreken zijn invloed doet gelden, dus ook op de wijze waarop men over God spreekt?

In zijn algemeenheid is deze gedachte oi stellig juist. Het verkondigen van het novum in de heilsgeschiedenis — de presentie van Hem die komen zou — brengt niet alleen een selectie mee uit de thema's, maar ook uit de taalschat van het OT.

Wij komen in dit verband nog eens terug op hetgeen wij over de toorn Gods en de liefde Gods opmerkten. Men kan niet zeggen dat het OT het liefhebben van God minder wezenlijk tot Zijn God-zijn rekent dan het NT. Maar het naar voren springen van de liefde Gods in het NT is wel opvallend. Alleen de voortgang in de heilsgeschiedenis maakt dit verklaarbaar. Het ruimere gebruik van de woorden liefde, liefhebben

<sup>140)</sup> adv haer IV 27,4; 28,3 en 29,1.

<sup>141)</sup> adv Marc V 13.

<sup>142)</sup> De princ II 4,4 en IV 1,8.

<sup>143)</sup> Ze bedoelen: Marcions ingreep is niet nodig als hij met het OT maar net zo wil handelen als wij met het Nieuwe dwz allegorisch wil exegetiseren.

<sup>144)</sup> Zie MPohlenz Vom Zorne Gottes Göttingen 1909, 15.

<sup>145)</sup> Dat men het intussen doet en dan tot tegengestelde konklusies komt, berust oi op een gangbaar parti-pris tav de Godsvoorstelling. Zie daarvoor de volgende hoofdstukken.

<sup>146)</sup> vgl over de eenheid van taal die het OT met het Nieuwe verbindt ook GvRad Th des AT II München 1960, 365 ev.

onthult ons niet een andere God of een andere zijde van God die daarvoor onbekend gebleven zou zijn, maar wijst ons het beslissende aspect van de komst van Jezus Christus aan. Hij komt om te zoeken wat verloren was (Luc 19,10). De diepste achtergrond van Zijn komen is de liefde Gods (Joh 3,16)<sup>147</sup>).

Naast de selectie uit de taalschat van het OT<sup>148</sup>) kan men verder denken aan het gebruik van nieuwe woorden, waarnaar de apostelen voor de belichting van het komen van Jezus Christus en de betekenis daarvan voor jood en heiden hebben moeten grijpen<sup>149</sup>). De voortgang in de heilsgeschiedenis bepaalt mede het spraakgebruik van de NTische getuigen. De vraag is nu of we met dit algemene gezichtspunt ook de NTische nuancerings van de OTische anthropomorfismen kunnen verklaren. We vinden een dergelijke gedachte bv bij Eichrodt, die de OTische anthropomorfismen wil opvatten als expressie van de „religiöse Unmittelbarkeit”. Door zich God voor te stellen als een menselijke persoon heeft Israel vastgehouden aan een God die zich direkt en persoonlijk met de mens bemoeit.

Wanneer in het NT het centrum van de godsdienstige aandacht een persoon geworden is, nl de persoon van Jezus Christus, kan God zonder enige schade voor Zijn religieuze onmiddellijkheid minder mensvormig voorgesteld worden. Van hieruit zou zich dan het eenvoudigst laten verklaren waarom het NT zoveel geestelijker over God spreekt dan het Oude<sup>150</sup>).

Wij menen tegen deze gedachtengang bezwaar te moeten maken, en wijzen daarbij op de volgende punten:

1. Eichrodts redenering bewijst niet dat het NTische spreken in feite een minder mensvormig Godsbeeld hanteert dan we in het OT ontmoeten, maar gaat er reeds van uit dat de tekst van het NT ons deze stand van zaken aanbiedt;
2. de redenering verklaart deze stand van zaken met behulp van een interpretatie der anthropomorfismen die er reeds van uitgaat dat men God met deze spreekwijze onrecht aandoet, al heeft zij daarnaast haar positieve zijde.

Tegen deze interpretatie hebben wij bezwaren. Onze studie in haar geheel zal nodig zijn om die breed uit te meten. Wij volstaan op het ogenblik met de opmerking dat we op zichzelf met Eichrodts interpretatie van de „religiöse Unmittelbarkeit” een eindweegs zouden kunnen meegaan. Als de anthropomorfismen uitdrukken dat Israel in een God geloofde die persoonlijke betrekkingen met Zijn volk onderhield, inderdaad, dan kan men bepaalde verbanden zien liggen tussen mensvormigheid Gods in het OT en inkarnatie. In de persoon van Christus krijgt het persoonlijk zijn van God — hoe men dit ook nader wil precisieren — zijn tastbare gestalte. De inkarnatie is dan de bevestiging van hetgeen de OTische anthropomorfismen reeds uitspraken. Wij stellen de kwestie hier slechts

<sup>147</sup>) Over Luthers uitdrukking dat de toorn niet tot de natura dei behoort, zie men JTBakker *Coram Deo* Kampen 1956, 41 ev.

<sup>148</sup>) Frappant is bv ook de grotere frekwentie van de NTische stam  $\pi\iota\sigma\tau$ - vergeleken bij gelijkwaardige OTische woorden. Vgl GEbeling *Wort u Glaube* 219 ev.

<sup>149</sup>) Als voorbeeld noemen we hier de opstanding der doden in het NT. Vgl GCBerkouwer *De Wederkomst van Christus I* Kampen 1961, 227 ev over dit thema.

<sup>150</sup>) Eichrodt *aw* I 135.



in deze vorm. Later zullen wij in onze studie expliciet op de eventuele verbanden tussen mensvormigheid Gods en inkarnatie terugkomen.

Het bezwaar tegen Eichrodts gedachtengang ligt in zijn omgekeerde konklusie. Voor hem is de inkarnatie het gebeuren dat de anthropomorfismen van het OT niet alleen bevestigt, maar tegelijk overbodig maakt. Dat laatste is niet in te zien, tenzij we onder de „religieuze onmiddellijkheid” een godsdienst-psychologische categorie moeten verstaan.

Inderdaad is Eichrodts voorstelling van zaken met deze woorden getypeerd. Eerst wanneer de anthropomorfismen spreekwijzen zijn die op een godsdienstpsychologische noodzaak berusten, kunnen wij ons de inkarnatie als het moment voorstellen waarop deze noodzaak vervalt, althans als minder dwingend wordt aan gevoeld.

Wij menen intussen dat Eichrodt met deze psychologische interpretatie van de anthropomorfismen het terrein van de theologie verlaten heeft, en daardoor niet alleen een ongeoorloofde „metabasis” pleegt, maar ook in onoplosbare theologische problemen terecht komt.

Wij zouden die in één vraag kunnen samenvatten: is de religieuze onmiddellijkheid die in de persoon van Christus gegeven is, identiek met de religieuze onmiddellijkheid van God Zelf of staat God Zelf door de komst van Christus minder onmiddellijk tegenover de mens?

In het eerste geval kan men moeilijk van een terugtreden van Gods mensvormigheid spreken. Zij is dan juist manifest geworden in de inkarnatie. In het tweede geval dreigt een onheilspellende kloof te ontstaan tussen de echte (niet religieus-onmiddellijke) God en de persoon van Jezus Christus.

Wij laten het hierbij. Zoals we reeds opmerkten, zullen we uitvoerig op de vragen rondom mensvormigheid Gods en inkarnatie terugkomen.

Hier hield ons een voor-vraag bezig aangaande het spraakgebruik van het NT. Beïnvloedt het faktum van de inkarnatie de NTische spreekwijzen over God? Wij menen dat dit niet het geval is, gezien de teksten.

En dat de zo voor de hand liggende gedachte dat een eventueel terugtreden van anthropomorfismen in het NT zou samenhangen met het faktum van de inkarnatie, op een psychologische interpretatie van de mensvormigheid Gods berust, die tav de inkarnatie zelf in grote moeilijkheden brengt.

Het komt ons voor dat er minder ingewikkelde redenen voor de (weinig ingrijpende) verschuivingen in het spraakgebruik zijn aan te wijzen. Niet alleen de voortgang van de heilsgeschiedenis bepaalt mede de taal der NTische getuigen, de voortgang van de geschiedenis en de cultuur doen dat evenzeer. De schrijvers van het NT spreken in de taal van hun eigen wereld die men — juist als leefwereld — niet identiek mag stellen aan die over het algemeen veel oudere wereld van het OT.

Wij menen ontslagen te zijn van de plicht om hier een schets te geven van de belevingswereld waarin de NTische schrijvers als tijdgenoten participeren. Wij zouden dan zowel de joods-palestijnse als de hellenistische wereld in zijn algemeenheid moeten omschrijven, een opdracht, die ver buiten de proporties van deze studie zou voeren.

Gedeeltelijk hebben wij reeds iets van deze leefwereld ontmoet bij de bespreking van de houding der rabbijnen tegenover het anthropomorfisme

van het OT. Het lijkt ons verantwoord om te stellen dat de joodse godsdienstige wereld van Jezus' dagen niet gekweld werd door eventuele problemen van het anthropomorfisme. Verder dan het versluierde spreken over de Naam schijnt de ontwikkeling in die tijd nog niet te zijn.

Daarmee is inderdaad uitgesproken dat het distantiebesef waarin we de voedingsbodem van het anti-anthropomorfisme moesten zoeken, een van de componenten van het joodse levensgevoel geweest kan zijn — althans bij een bepaalde stroming in het jodendom. Al blijft het de vraag of deze achtergrond bij een van de NTische schrijvers bewijsbaar is.

Men kan dus wel zeggen dat het klimaat waarin de NTische joodse schrijvers geademd hebben, getypeerd is door een grotere bevangenheid in het spreken over God. Vanuit deze achtergrond laat zich verklaren dat wij in het NT verschillende malen een omschrijving van de Godsnaam tegenkomen, ook in de mond van Jezus<sup>151</sup>). Dat laatste maakt het tegelijk duidelijk dat we hier van een „klimaat” willen spreken en niet van theologische overwegingen. Men kan moeilijk volhouden dat Jezus er een theologoumenon van de distantie op na moest houden<sup>152</sup>).

Sprekend in de taal van hun tijd en als kind van hun tijd hebben de joodse schrijvers van het NT ook deel aan de bevangenheid van hun tijd. Maar deze bevangenheid is niet hun verkondiging. Die moeten we naar zijn inhoud zoeken in de prediking van de komst van de Messias, zoals de Schriften die in zijn verstrekkende betekenis voorzeggd hebben.

Om dit evenement in de heilsgeschiedenis te kunnen prediken naar zijn betekenis, grijpen de NTische schrijvers terug op de taal van het OT. Maar levend in een andere cultuurwereld, spreken zij de taal van het OT niet zonder meer na. Sommige spreekwijzen laten zich zonder meer voortdragen, andere keren niet in dezelfde vorm terug.

Er is geen enkel bezwaar om hierbij ook te denken aan de anthropomorfismen van het OT. Ook die keren niet zonder meer in het NT terug. Niet uit anti-anthropomorfistische motieven, maar omdat de schrijvers van het NT niet in dezelfde leefwereld staan als die van het OT.

Wij zullen echter moeten onthouden dat de OTische verkondiging voor hen wel normatief is geweest. Waar hun taal een vervorming ondergaat tov de taal van het OT, hetzij vanwege de voortgang van de heilsgeschiedenis, hetzij vanwege de andere leefwereld waarin ze staan, daar blijven desondanks de thema's en de structuur van de OTische verkondiging — ook de mensvormigheid Gods! — voor hen kanon en regel des geloofs. Meer nog: juist die NTische schrijver die wij met zekerheid een niet-jood kunnen noemen — de evangelist Lukas — beroept zich niet alleen op de Schriften zoals de overige NTische schrijvers, maar hanteert bewust-archaïserend de taalvormen van het OT<sup>153</sup>).

<sup>151</sup>) Men kan reeds bij de uitdrukking „Koninkrijk der hemelen” (Matth pass) aan een versluiering van de Godsnaam denken (Kuhn ThW I 576 sv βασιλεία), hoewel ook de gedachte dat de hemel de plaats is van waaruit het Rijk doorbreekt op aarde, meeklinkt (Traub ThW V 521 sv οὐρανός). Beide aspecten tezamen reeds bij Schlatter Th des NT II Stuttgart 1909, 338. Zie Luk 15,18.21; Marc 11,30; Matth 21,25; 26,64 en Marc 14,62.

<sup>152</sup>) Schlatters konstatering dat Jezus „alle kühnen Formeln mied” (aw 343) is dus ter zake, maar wij geven aan een andere uitleg dan die van Schlatter de voorkeur.

<sup>153</sup>) We ontleen deze verwijzing aan het instructieve boekje van FHBreukelman En het geschiedt . . . . Eltheto-brochure reeks no 5 (1960), 8 ev. Zie de daargenoemde literatuur.

Wij vatten samen: de nuanceringen die de taal van het NT ondergaat, vergeleken bij die van het Oude, hangen in het algemeen samen met

- a. de voortgang van het handelen van Israels God in Israels Messias, maar
- b. evenzeer met de voortgang van de algemeen-menselijke kultuur-geschiedenis.

Voorzover het de nuances in de anthropomorfismen van het NT betreft, zoeken we de oorzaak van de verschillen die hier met het OT liggen, in het tweede: de kulturele verschuivingen als „non theological factor”. Het komt ons voor dat een oorzakelijke samenhang tussen de komst van Christus en een — door ons overigens bestreden — teruggang van de anthropomorfe Godsvoorstelling in het NT niet aangewezen kan worden.

Wanneer wij de kulturele verschuivingen aanwijzen als achtergrond (onder meer) voor de door ons gevonden nuances, plaatsen wij het gevondene in een raam dat ook de prediking van vandaag nog voor dezelfde opgaven stelt als de schrijvers van de NTische geschriften: de Christus zó te prediken dat de verkondiging ondanks het gebruik van nieuwe talen en nieuwe woorden thema en structuur van de OTische verkondiging niet schendt <sup>154</sup>).

Daarmee is tevens verantwoord waarom ook in *deze* studie allereerst het OTische spraakgebruik en daarna pas het NTische aan de orde komt, mn in dat gedeelte waarin wij andere lijnen trachten te trekken dan die van de traditie. De boven geschetste samenhang tussen OT en NT staat hierbij op de achtergrond.

Wij menen dat men met behulp van deze samenhang kan ontkomen aan de bedreiging dat het NT tot een verlengstuk van eigen vooronderstellingen gemaakt wordt. Wanneer het NT niet in het verlengde van het OTische spreken gezien wordt, moet dit laatste (het vervolg van onze studie zal dat verduidelijken) onherroepelijk het geval worden <sup>155</sup>).

<sup>154</sup>) Zie hierover Breukelman aw 51 ev. Vgl verder Bijlsma aw 218 ev en van dezelfde De Septuagint en de hermeneutiek van de bijbel, in: Woord en wereld Amsterdam 1961, 109.

<sup>155</sup>) vgl hierover ook GErnest Wright God who acts London (SCM) 1956, 17.

### HOOFDSTUK III

## ANTHROPOMORFISME EN GODSBEELD

### A. De anti-anthropomorfistische standaard

Een doorgaande poging om het OTische Godsbeeld van een aantal menselijke trekken te ontdoen, komen we eerst tegen in de vroeg-christelijke kerk. Het incidentele, dat kenmerkend was voor de houding van de rabbijnen, heeft plaats gemaakt voor een konsekvent volgehouden kritiek op bepaalde spreekwijzen, en het is niet gechargeerd om eerst hier van anti-anthropomorfisme in eigenlijke zin te spreken.

Het meest opvallende is de vanzelfsprekendheid, waarmee kleine zowel als grote operaties in deze geest worden uitgevoerd. Zoals het bestaan van God voor de theologen een zaak van common sense schijnt te zijn, die redelijk bewezen kan worden, even vanzelfsprekend komt het hun voor dat het goddelijke aan bepaalde eisen moet voldoen om werkelijk goddelijk te mogen heten, en dat alle spreken over God, dat daarmee in strijd komt, per definitie bij de dwalingen of zelfs bij de blasfemieën thuishoort.

Het ligt voor de hand, dat dit oordeel allereerst de griekse volksmythen moest treffen. Menige kerkvader typeert ze kortweg als blasfemie<sup>1)</sup>.

Maar ook het OT ontkomt niet aan een kritische revisie. Dat bewijst iets van de kracht en de vanzelfsprekendheid van de gangbare normen omtrent het goddelijke: zelfs het spraakgebruik van het OT zondigt tegen de regels! Als we bedenken, dat het gezaghebbend karakter van deze bijbelse geschriften overal beleden werd, kunnen we het konflikt aanvoelen, waarvoor de eerste christelijke theologen zich geplaatst zagen.

De manier waarop ze zich uit de moeilijkheid gered hebben, veronderstellen we hier bekend: wanneer men zowel aan het onaantastbare karakter van het OT wil vasthouden, als aan de eigen meegebrachte regels, blijft er de allegorische verklaring over. De aanstotelijke passages moeten allegorisch uitgelegd worden, zegt Clemens Alexandrinus reeds<sup>2)</sup>, en in vele toonaarden keert deze hermeneutische eis terug bij Origenes<sup>3)</sup> en bij andere kerkvaders<sup>4)</sup>.

Het gaat bij de HS niet om een lezen naar de letter (*secundum litteram*), maar om een geestelijk verstaan (*spiritalis intellectus*)<sup>5)</sup>.

1) Een samenvatting van de argumenten der oudste christelijke theologen tegen de griekse mythologie geeft JJBleeker *De Polemië der eerste christenen tegen de heidense mythologie* Groningen 1897.

2) Strom V 68,3 ἀλληγορεῖσθαι. Vgl over Clemens Alexandrinus de studie van W den Boer *De allegorese in het werk van Clemens Alexandrinus* Leiden 1940.

3) τροπολογεῖσθαι, CCelsum IV 72 en passim bij Origenes.

Idem ἀλληγορεῖν bv aw IV 48 ev.

4) vgl reeds Justinus Dial c Tryph 57,2.

5) Origenes De Princ II 4, 4.

De bedoeling is duidelijk: de taal van het OT moet door middel van deze hermeneutische kunstgreep in overeenstemming gebracht worden met een algemeen aanvaardbaar Godsbeeld. De allegorie staat in dienst van de apologetiek. Het OT, dat naar het oordeel van vriend en vijand in bijzondere mate aan een onzuivere Godsvoorstelling leed, wordt ermee gered <sup>6)</sup>.

De vraag is nu: Wat was die standaard, waarnaar alle uitspraken over God, met name die van het OT, gemodelleerd moesten worden? Dat is de vraag naar het ideale Godsbeeld, dat de vroeg-christelijke kerk voor ogen stond. Wanneer we dit Godsbeeld, vooruitgrijpend op wat nog gezegd zal worden, hier alvast het anti-anthropomorfe Godsbeeld noemen, verantwoordt we daarmee, dat dit Godsbeeld niet maar het criterium vormde, waarnaar men de aanwezigheid van anthropomorfismen dacht te kunnen konstaten, maar eveneens dat de gedachte aan anthropomorfismen eerst tegen de achtergrond van dit ideale Godsbeeld wortel kon schieten.

Het ideale, cq anti-anthropomorfe Godsbeeld biedt de sleutel voor het verstaan van het begrip anthropomorfisme in zijn gangbare betekenis. Daarom zetten we op dit punt ons onderzoek in.

\* \* \*

Wij menen dat het voor een goede aanpak van dit onderzoek het meest profijtelijk zal zijn, als we de orientatie bij Origenes beginnen.

Origenes heeft een vaste terminologie voor de goddelijke standaard zoals die hem voor ogen staat en zoals hij die bij wijze van criterium toepast op het spraakgebruik van het OT. De Schriftwoorden van het OT mogen niet letterlijk genomen worden, omdat ze dan in strijd komen met hetgeen Gode-waardig (*dignum deo*) is <sup>7)</sup>.

Het *dignum deo* is de standaard, de laatste kritische instantie die over al of niet toelaatbaar-zijn van de bewoordingen beslist, zelfs over die van het OT. Wat de HS ook over God schrijft, wij moeten ons altijd afvragen of het spraakgebruik passend is, Gode waardig (*ἅξια θεοῦ ἀγαθοῦ*) <sup>8)</sup>. Als dat niet het geval is, moeten we een geestelijke zin zoeken <sup>9)</sup>.

Wanneer we Origenes' kritiek op het spraakgebruik van het OT samenvatten, dan verzet het *dignum deo* zich volgens hem

I. in de eerste plaats tegen elke gedachte aan een *lichamelijkheid Gods*. Wanneer de HS vertelt, dat Mozes God heeft gezien, dan mag dit niet zó gelezen worden alsof het hier om een zien met lichamelijke ogen (*oculis carnalibus*) zou gaan, maar wordt er veeleer een geestelijk zien bedoeld (*visu cordis ac sensu mentis*), dat gelijk staat met (ten dele)

<sup>6)</sup> JGeffcken *Zwei griechische Apologeten XXVIII* (Leipzig 1907) spreekt van een „Rettungsmittel gegen die Kritik der Gegner“. Voor de verdere implicaties van de allegorie, zie LGoppelt *Typos Gütersloh* 1939 en GCBerkouwer *De Persoon van Christus Kampen* 1952, 87 ev (met een schat van literatuur).

<sup>7)</sup> *De Princ* II 4,4.

<sup>8)</sup> πάντα τὰ ἀναγεγραμμένα περὶ θεοῦ... χρὴ ἅξια νοῆσαι εἶναι θεοῦ ἀγαθοῦ, in *Jerem* hom XX (19) 1.

Vgl ook in *Jerem* hom XII 1 en *CCelsus* IV 71 ev voor dezelfde redenering.

<sup>9)</sup> Het criterium van het *dignum deo* vinden we herhaaldelijk terug in de oude kerk, vgl bv *Justinus Dial* 30, 1; *Clemens A Strom* V 68, 1; *Augustinus De Civ Dei* VIII 6; *De doctr christ* I 6.

kennen. Met „illud absurdum quod deum corporeum esse” heeft de Schriftplaats niets te maken <sup>10)</sup>.

Men moet integendeel leren onderscheiden tussen de letter en de geest van de Schrift, zoals Origenes in aansluiting aan 2 Cor 3,6 uiteenzet, waarbij hij onder littera de corporalia verstaat, en onder spiritus de intellectualia. Eerst wanneer iemand deze tegenstelling tussen corporalis enerzijds en spiritualis = intellectualis anderzijds onderkend heeft, kan de rechte Schriftzin voor hem opengaan, dwz zal hij door de Schrifttaal niet meer van de wijs gebracht worden en tot de absurditeit van de lichamelijkheid Gods vervallen (de corporalitas), maar van grove kennis tot scientia spiritalis geleid worden en erkennen, dat God niet een materieel, maar een geestelijk wezen is. Zoals de apostel Johannes (Joh 4,24) dan ook uitspreekt: God is geest, waarmee de Logos in deze Schriftplaats God duidelijk onderscheidt van het lichamelijke <sup>11)</sup>.

De konklusie kan dan ook zijn dat een lichamelijke opvatting over God (corporeum aliquid de deo intellegi) per definitie een onchristelijke moet zijn <sup>12)</sup>. De standaard voor het goddelijke sluit alle lichamelijkheid uit. Waar de HS anders spreekt, moet ze verbeterd worden.

II. In de tweede plaats verzet het dignum deo zich tegen het spreken over emoties of aandoeningen waaraan God onderhevig zou zijn. Origenes behandelt deze kwestie vooral naar aanleiding van het OTische spreken over de toorn God, en komt er ontelbare malen op terug <sup>13)</sup>.

Het is kennelijk een van die Schriftwoorden, die meer dan andere een korrektie nodig hebben.

Waarom mag men van God niet zeggen dat hij toorn?

In de eerste plaats veronderstelt toorn een geschokt gemoed, en het filosofisch levensideaal weersprekt een dergelijke levenshouding reeds bij mensen. Zou God beneden de maat van de filosofen blijven in plaats van hun voorbeeld te zijn? <sup>14)</sup>

Maar de zaak kan ook nog in breder verband gezien worden. Toorn behoort tot de zg affekten welke als zodanig reeds symptomen zijn van een zieke geest, die zichzelf niet meer kan handhaven tegenover invloeden van buitenaf <sup>15)</sup>.

Welnu, het is onmogelijk dat God invloeden van buitenaf zou ondergaan. Zijn God-zijn sluit het uit dat men Hem iets zou kunnen „aandoen”. Daarom is alle spreken over affekten van God een even grote blasfemie als het geloof in zijn lichamelijkheid. Als een axioma keert het telkens bij Origenes terug: deum penitus impassibilem atque .... omnibus carentem affectibus <sup>16)</sup>.

10) Origenes De Princ II 4, 3.

11) aw I 1, 4.

Vgl ook CCelsum VI 70 ev over de gelijkstelling van „geestelijk” en intelligibel.

12) aw I 1, 5.

Vgl verder CCelsum III 75; VIII 49 en zijn Comm op Joh 4,24 (XIII 21–25), vooral tegen de Stoa gericht.

13) Zie bv De Princ II 4, 4; in Num hom VIII 1; in Jer hom XVIII 6; XX (19) 1 ev; CCelsum IV 71 ev.

14) Deze anthropocentrische (ethische) fundering is volgens MPohlenz Vom Zorne Gottes 36 vooral typerend voor Clemens Alexandrinus.

15) Een korrekte stoïcijnse redenering, vgl MPohlenz Die Stoa I Göttingen 1948, 141 ev.

16) De Princ II 4, 4. Vgl ook in Num hom XVI 3 (nulla passio) en de in een vorige noot aangehaalde plaatsen.

Wanneer de HS anders spreekt en bv Gods toorn noemt, moeten we erop bedacht zijn, dat er desondanks geen sprake kan zijn van goddelijke bewogenheid (ὅτι δ' οὐ πάθος τοῦ θεοῦ ἐστὶν ἡ ὀργή) <sup>17)</sup>. Wat er dan wel mee bedoeld wordt, zullen we straks in een ander verband nagaan. Voorlopig is het genoeg vast te stellen, dat men bij God niet van affekten en dus óók niet van ὀργή of θυμός kan spreken, omdat zulke veronderstellingen in strijd komen met de ἀπάθεια als datgene wat dignum deo mag heten. De ἀπάθεια is goddelijke standaard <sup>18)</sup>. Bij voorkeur spreekt Origenes dan ook van ἡ καλουμένη ὀργή τοῦ θεοῦ en van ὁ ὀνομαζόμενος θυμός αὐτοῦ <sup>19)</sup>.

III. In de derde plaats tekent Origenes uit naam van de waardigheid Gods protest aan tegen alle uitdrukkingen van het OT, die een veranderlijkheid in psychologische zin bij God suggereren. Wij kunnen dit weer nagaan aan zijn behandeling van een typisch OTische uitdrukking: het berouw Gods. Herhaaldelijk noemt Origenes deze term in één adem met het woord toorn. Wellicht heeft hij het ook strijdig bevonden met de ἀπάθεια als goddelijk predikaat. Maar zijn kritiek richt zich in de eerste plaats op de gedachte van verandering van gezindheid, die zulk spraakgebruik wel moet oproepen.

Alweer: reeds van een wijze kan men zeggen, dat berouw hebben (τὸ μετανοεῖν) een houding is, die hem ontsiert en hem onwaardig is (ἐπιληπτον καὶ ἀνάξιον). Het betekent immers, dat men op een genomen besluit terugkomt, omdat het achteraf geen juist besluit geweest blijkt te zijn. Zoiets kan alleen voorkomen bij mensen, die geen kennis van de toekomst dragen. De veranderlijkheid als menselijke eigenschap ligt aan de gebrekkige menselijke kennis. God, die alles van te voren kent, kan geen berouw hebben <sup>20)</sup>.

De onveranderlijkheid Gods wordt hier niet zozeer uit de goddelijke praescientia afgeleid, als wel met behulp daarvan nog eens (in het raam van de vergelijking met de wijze) ten overvloede bewezen. Vanuit het wezen Gods staat de onveranderlijkheid Gods reeds vast: Mutabilis enim est homo immutabilis vere Deus <sup>21)</sup>.

We voegen er nog aan toe, dat Origenes' standaard voor het goddelijke ook verandering van plaats, dus beweging, uitsluit van het goddelijke wezen. Eigenlijk is dat al met de afwijzing van de corporalitas gegeven. Beweging veronderstelt het innemen van een plaatsruimte. Van God geldt echter, dat Hij niet op een bepaalde plaats gedacht mag worden (οὐκ ἐν τόπῳ ἐστὶν) <sup>22)</sup>.

Het immutabilis betekent in de verst denkbare zin: Hij beweegt zichzelf niet, evenmin als Hij bewogen wordt. Elke mutatio, zowel in psychologische als in ruimtelijke zin, is strijdig met de goddelijke standaard.

Dat brengt ons tot de samenvatting:

Het dignum deo, dat Origenes tegen de taal van het OT in het veld

17) CCelsum IV 72.

18) vgl over het thema van de ἀπάθεια in het algemeen het aangehaalde werk van Pohlenz Vom Zorne Gottes.

19) CCelsum IV 72; in Jer hom XVIII 6 (slot); in Jer hom XX (19) 1.

20) In Jer hom XVIII 6.

21) In Num hom XVI 4.

22) Sel in Psalm 13. Vgl ook CCelsum IV 5 over het niet van plaats veranderen en het οὐ τοπικῶς van Zijn voorzienig handelen in aw V 12.

brengt, voegt maw een aantal trekken aan het Godsbeeld toe, die zich als volgt laten formuleren:

1. God is naar zijn wezen geestelijk (spiritualis). Voor Origenes betekent dat, zoals we zagen: tot de sfeer van het niet-materiële behorend, of wat filosofischer (maar niet minder origenistisch) uitgedrukt: tot de sfeer van het intelligibele.

Er moet weliswaar onmiddellijk aan toegevoegd worden, dat het wezen Gods geheel en al transcendent is aan het menselijk intellect (deum incomprehensibilem . . . . atque inaestimabilem). Deze transcendentie behoort zelfs bij het ABC van het christelijk geloof (necesse est credi)<sup>23</sup>).

Maar dat neemt niet weg, dat God naar zijn wezen tot de sfeer van het intelligibele behoort (intellectualis natura) en daarom het onveranderlijke, eeuwige zijn zelf is<sup>24</sup>).

2. Dat brengt een tweede element binnen het gezichtsveld: God is eenvoudig (simplex) van natuur. Dwz Hij bestaat niet in een samengesteld-zijn, waarin Hij eventueel te ontleden zou zijn. Origenes gebruikt zelfs in dit verband de ττ μονάς en ἐνός<sup>25</sup>), en bedoelt daarmee, dat God zowel de ene onverdeeldbare totaliteit van intelligentie (subjeet) als de samenvatting van de intelligibele wereld (objekt) is<sup>26</sup>).

Omdat God zulk een eenvoudig wezen is, dat enkel „geest” is (natura illa simplex et tota mens), heeft Hij geen lichaam nodig. Voor de geest („mens” — vgl het engelse „mind”) is het immers karakteristiek, dat hij zonder lichamelijke en lokale bindingen opereren kan<sup>27</sup>).

De simplicitas dei is dus een konklusie uit de geestelijke natuur Gods<sup>28</sup>). Het woord simplicitas<sup>29</sup>) zegt dus eigenlijk hetzelfde als het woord spiritualis, maar heeft zijn zin daarin, dat er nu vergelijkend met het menselijk zijn gesproken wordt.

De mens is niet zuiver geestelijk, maar vanwege zijn leven op aarde een samengesteld wezen (animal compositum), opgebouwd uit de componenten lichaam en geest, en vanwege deze samengesteldheid lager dan het goddelijk wezen. God is geen samenstelling, maar zuiver geest (Deum vero . . . . compositum esse non est putandum). Toch moet er niet alleen van ongelijkheid, maar ook van gelijkheid gesproken worden. De menselijke geest, hoe ook „verpakt” in de lichamelijkheid, is zelf niet lichamenlijk. Naar zijn wezen hoort hij thuis in de sfeer van het onzichtbare. Men mag dan ook zeggen, dat er een zekere verwantschap bestaat tussen de menselijke geest en God zelf (propinquitias quaedam sit menti ad deum). De HS spreekt immers over de mens als beeld

<sup>23</sup>) De Princ I 1, 6 ev. Vgl ook CCelsum VII 38 (ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίᾳ) en VI 64.

<sup>24</sup>) De Princ tap.

<sup>25</sup>) aw I 1, 6.

<sup>26</sup>) νοῦς en τὸ νοούμενον, tap.

<sup>27</sup>) Mens vero . . . . non indiget loco corporeo . . . . neque alio ullo . . . . quae corporis vel materiae propria sunt, De Princ I 1, 6.

<sup>28</sup>) Evenals de onzichtbaarheid Gods, aw I 1, 8. Het Schriftbewijs, dat Origenes zegt te zullen geven voor diegenen die daar behoefte aan hebben (!), gaat al van de intellectualis natura uit, en is dus geen bewijs.

<sup>29</sup>) Of ἀπλοῦς CCelsum IV 14.



Gods, en dit imago dei moeten we volgens Origenes zoeken in de menselijke geest (mens intellectualis).

Als imago dei, dwz op grond van deze verwantschap tussen geest en Geest, kan de mens dan ook tot verlichte kennis aangaande Gods wezen komen, met name als hij zich reinigt van lichamelijkeheid en materie<sup>30</sup>).

We hebben hier uitvoeriger bij de redenering van Origenes stil gestaan, niet om een compleet overzicht te geven van zijn Godsleer — deze interesseert ons slechts voorzover hij voor ons onderwerp van belang is — maar omdat wij des te duidelijker aan de hand van deze gedachten-gang kunnen konstateren, waar de wortels van zijn protesten tegen de menselijkheid Gods van het OT liggen.

Het blijkt ons nu, dat zijn anti-anthropomorfisme een restrictie kent: het is de mens in zijn lichamenlijk bestaan (met al de komplikaties daarvan), waarmee God niet vergeleken mag worden op straffe van blasfemie. Tegen een mensvormigheid Gods, die in de sfeer van de menselijke geest ligt, heeft Origenes geen bezwaren. Daar spreekt hij zelfs van „propinquitias quaedam” tussen God en mens.

We kunnen zijn standaard voor het goddelijke daarom als volgt samenvatten:

1. het God-zijn van God is voor Origenes gelegen in het bezitten van de goddelijke natura;
2. niet alleen God bezit deze natura, maar voorzover de mens meer dan lichaam is, deelt hij op een of andere wijze in dit bezit;
3. de aard van de goddelijke natura is geestelijk, spirit(u)alis, intellectualis, en dat in de scherpst denkbare tegenstelling tot lichamenlijk, stoffelijk, materieel<sup>31</sup>).

\* \* \*

Voordat we ons gaan verdiepen in een onderzoek naar de uiteindelijke herkomst van deze (partieel!) anti-anthropomorfe trekken in Origenes' Godsbeeld, zullen we trachten aan te tonen, dat we dezelfde standaard-trekken al bij Philo van Alexandrië vinden, die in methodisch opzicht de voorganger van de Alexandrijnse theologen is geweest en wiens invloed op de kerkvaders (en via de kerkvaders op de hele ontwikkeling van de theologie) trouwens nauwelijks kan worden overschat<sup>32</sup>).

De wijze waarop Philo het OT heeft gelezen blijkt in vele opzichten exemplarisch geweest te zijn voor de komende eeuwen der kerkgeschiedenis. Hoeveel christelijke oorspronkelijkheid Origenes en andere patres ook in hun werk vertonen, in één ding zijn ze in elk geval niet origineel geweest: het signaleren van de OTische anthropomorfismen en het wegwerken ervan door middel van allegorese der HS hebben ze geleerd van Philo. Stuk voor stuk laten de exegetische ekskursen van Origenes over

30) De Princ I 1, 7.

31) Voor verdere lektuur over Origenes, met name zijn Godsbegrip, verwijzen we naar De Faye Origène III vol Paris 1928 (speciaal dl III); Hal Koch Pronoia und Paideusis Berlin 1932 (vooral 19–24 en 62–78) en JDaniélou Origène Paris 1948.

32) vgl over de betekenis van Philo JGeffcken Zwei griechische Apologeten XXV ev; Max Pohlenz Die Stoa I 367 ev; Wolfson Philo II vol Cambridge 1947, en de monografie van JDaniélou Philon d'Alexandrie Paris 1958.

Koch aw 228 denkt aan veel geringere invloed. Het gaat ons hier echter om de hantering van ideaal Godsbeeld en OTisch Godsbeeld.

dit bijbelse spraakgebruik zich bij Philo terugvinden. Wanneer de Schrift woorden gebruikt, die de lichamelijke van God suggereren, of God affekten toeschrijven, of Hem als aan verandering onderworpen voorstellen, dan moeten deze Schriftwoorden reeds volgens Philo overdrachtelijk (τροπικώτερον) verstaan worden<sup>33</sup>). Want wie weet er nu niet dat God geen lichaam heeft, geen emoties kent, niet van plaats verandert etc<sup>34</sup>).

Instructief is vooral zijn verhandeling over Gen 6,5 ev onder de veelzeggende titel *ὅτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον*<sup>35</sup>).

In aansluiting aan de tekst van de LXX leest Philo de woorden *נח* en *עץ* als *ἐνθυμείσθαι* en *διανοεῖσθαι*, waarbij hij dan in het eerste werkwoord nog een goddelijke *ἐννοία* (zich indenken), en in het tweede een goddelijke *διανόησις* (overwegen) wil lezen, en zodoende de laatste rest van anthropomorfisme, die de LXX nog liet bestaan, weg-exegetiseert. Want God kan geen berouw hebben, dat staat buiten alle twijfel. Welke grotere goddeloosheid (*ἀσέβημα*) laat zich indenken, dan van de Onveranderlijke te beweren, dat Hij verandert (*τὸν ἄτρεπτον τρέπεσθαι*)?<sup>36</sup>

De redenering volgt de trant, die we bij Origenes al tegenkwamen: voorop gaat een verwijzing naar de filosoof (kennelijk de aanhanger van de Stoa), die zich reeds boven de ongestadigheid van zijn gemoed weet te verheffen, hoeveel te meer de Godheid. En het grote argument ligt weer in de volmaaktheid van de goddelijke kennis die, in onderscheid van de menselijke, de praescientia insluit. In Gods kennen is niet van verleden of toekomst sprake: Hij kent alles in Zijn eeuwig heden en behoeft dus nooit op een besluit terug te komen<sup>37</sup>).

Even vanzelfsprekend worden de goddelijke affekten geëlimineerd, die deze verzen schijnen op te roepen, zowel in de woorden berouw en smart, als in het goddelijk plan om de aarde met zijn bewoners te verdelen. Philo last hier een uitgebreide passage in over de onmogelijkheid om van de toorn Gods te spreken. Toorn veronderstelt bewogenheid van gemoed, of als men een sterker woord wil, hartstocht. En van hartstocht kan men bij God niet spreken (*ἔστι δ' οὐδενὶ ληπτὸν πάθει τὸ παράπαν*), want alle affekten zijn nu eenmaal irrationeel (*ἄλογα πάθη*). En evenmin als men van God kan zeggen, dat Hij ledematen heeft (*τὰ σώματος μέρη καὶ μέλη*), even weinig past het om Hem *τὰ τῆς ψυχῆς ἄλογα πάθη* toe te schrijven<sup>38</sup>).

Die beide kanten van de zaak hangen trouwens nauw met elkaar samen. Waarom moet er zo angstvallig voor gewaakt worden om aan anthropomorfismen in engere zin plaats te geven? Omdat het geloof aan de lichamelijke Gods voor hem impliceert, dat God dan ook affekten en begeerten kent, en voor Philo is althans deze laatste voorstelling van zaken het toppunt van blasfemie<sup>39</sup>). Dat zijn verzinsels van goddeloze lieden

<sup>33</sup>) De Post Caini 226 M 1; De Conf Linguarum 425 M 134; vgl ook De Post Caini 227 M 7 ἀλληγορεῖν.

<sup>34</sup>) ἐπεὶ τίς οὐκ οἶδεν κατὰ De Conf Ling 425 M 135 laat weer duidelijk de vanzelfsprekendheid zien, waarmee Philo het bijbelse spreken kritiseert.

<sup>35</sup>) Verder geciteerd met de latijnse titel: Quod Deus sit immutabilis.

<sup>36</sup>) Quod Deus 276 M 22.

<sup>37</sup>) Quod Deus 276 M 26 ev.

<sup>38</sup>) Quod Deus 280 M 52.

<sup>39</sup>) Het zal met een sterke nevenbeïnvloeding van de Stoa samenhangen, dat Philo een materiële God nog een verdragelijker gedachte schijnt te vinden dan een God met affekten. Origenes' ver-

(ὁσεβῶν), die in naam het Goddelijke mensvormig (ἀνθρωπόμορφον) voorstellen, maar in werkelijkheid Hem daardoor belasten met menselijke gevoelens (ἀνθρωποπαθές)<sup>40)</sup>.

Het is dus duidelijk, dat Philo alles wat zweemt naar lichamelijkeheid Gods en dus naar emotionele belevingen in God, verwerpt en voor dergelijke zinswendingen andere interpretaties zoekt. We zullen nog één trek aan het geschetste beeld toevoegen: volgens Philo is de God van het OT niet alleen onveranderlijk in Zijn besluiten, maar ook onveranderlijk van plaats. Als er in Gen 11,5 ev sprake is van God, die neerdaalt om het mensenwerk in Babel te bezien, dan moet deze tekst zi ook niet letterlijk verstaan worden. Dergelijke Schriftwoorden moeten we als menselijk spreken (ἀνθρωπολογεῖν) zien over de niet-mensvormige God (περὶ τοῦ μὴ ἀνθρωπομόρφου θεοῦ)<sup>41)</sup>.

De mening, dat God zich zou bewegen, is voor Philo een ὑπερῳκεάνιος καὶ μετακόσμος ... ὁσέβεια<sup>42)</sup> die tekort doet aan de eerste beginselen omtrent het wezen Gods. Het Goddelijke kent geen verandering van plaats<sup>43)</sup>, omdat het naar Zijn aard alles reeds vervult en dus alomtegenwoordig is. Men kan er gelijkelijk van zeggen, dat het overal en nergens is (πανταχοῦ τε καὶ οὐδαμοῦ)<sup>44)</sup>.

Als we bij Philo, evenals bij Origenes, naar de achtergrond van deze kritiek op het OTische spraakgebruik vragen, blijkt ook bij hem de keerzijde van deze kritiek gevormd te worden door een aantal axiomata aangaande de natura Dei. Het behoeft ons dan ook niet te verbazen, dat we Origenes' terminologie reeds in grote trekken bij Philo gehanteerd zien.

1. De geestelijkheid Gods is negatief-gezien Zijn verheven zijn boven de sfeer van het lichamelijke. Positief verstaat Philo eronder, dat God tot de sfeer van het intelligibele behoort. Hij is louter νοῦς. Daarom kunnen lichamelijke ogen de mens ook niet van nut zijn, als hij God wil „zien”. Integendeel, dat moet geschieden door de intellectuele akte van het kennen. Slechts de ziel (ψυχή) kan deze akte voltrekken, want het wezen van de ziel is de denkakte (διάνοια). God, die louter νοῦς is, kan alleen door de ψυχή gekend worden<sup>45)</sup>.

Weliswaar verbetert Philo zichzelf hier reeds onmiddellijk, evenals Origenes, door er achter aan te zeggen, dat God naar Zijn wezen het menselijk kennen transcendeert<sup>46)</sup>. Maar dat maakt het des te duidelijker, dat de geestelijkheid Gods voor Philo de sfeer van het intelligibele aanduidt. Het voorbehoud, dat men van *deze* intelligibilis, die God genaamd wordt, juist moet zeggen, dat Hij het menselijk intellect te boven gaat,

wantschap met de platonische traditie is er verantwoordelijk voor, dat zijn aversie juist bij de lichamelijkeheid Gods begint.

<sup>40)</sup> Quod Deus 281 M 59. Vgl ook De Post Caini 227 M 4: ἀκολουθεῖ δ' ἐξ ἀνάγκης τῷ ἀνθρωπομόρφῳ τὸ ἀνθρωποπαθές, een eigen konstruktie van Philo, vgl Pohlenz Die Stoa I 376.

<sup>41)</sup> De Conf Ling 425 M 135.

<sup>42)</sup> De Conf Ling 425 M 134 vgl ook Spec Leg I 216 M 30.

<sup>43)</sup> Verandering van gestalte (metamorfose) was voor Origenes al geen vraag meer. Philo verzet zich er nog expliciet tegen in bv De Somm I 656 M 234.

<sup>44)</sup> De Conf Ling 425 M 136.

<sup>45)</sup> vgl Quod Deus 279 M 45 en De Mut Nom 579 M 6: νοήσει γὰρ τὸ νοητὸν εἰκὸς μόνον καταλαμβάνεσθαι.

Over de ψυχή bij Philo: JNSevenster Het verlossingsbegrip bij Philo Assen 1936, 151 ev.

<sup>46)</sup> De Mut Nom 579 M 7; vgl ook Quod Deus 282 M 62 en De Post Caini 229 M 15 ev. Zie voor de uitwerking van deze probleemstelling de volgende hoofdstukken.

doet er niets aan af, dat men niet „waarnemingsgewijs” (αἰσθητῶς), maar op de weg van het denken (νοητῶς) tot God komt<sup>47</sup>), omdat alleen deze tweede weg in overeenstemming met het wezen Gods is.

2. Als God louter νοῦς is, behoeven we evenmin verbaasd te zijn, dat we bij Philo — evenals bij Origenes — een sterke nadruk op de simplicitas dei vinden.

Samengesteldheid is dan het kenmerk van de mens: hij is niet enkel geest, maar ook lichaam. Vandaar dat hij er zo'n moeite mee heeft om zich God zonder lichaam voor te stellen. Voor Philo valt de mensheid eigenlijk in twee soorten uiteen: de vrienden van het lichaam en daartegenover de vrienden van de ziel. Alleen de laatsten zijn in staat om zich de eenvoudigheid Gods (ἀπλὴν φύσιν) in te denken<sup>48</sup>).

Zoals men ziet, is de simplicitas dei ook voor Philo een konklusie uit de goddelijke natuur, dwz uit de belijdenis, dat God louter νοῦς is. Slechts voorzover de mens, zij het dan op de wijze van de samengesteldheid, participeert aan deze niet-lichamelijke sfeer, is er dan ook sprake van menselijke kennis Gods. Als niet-lichaam, dwz als ψυχή die in de διάνοια zijn ἡγεμονικόν heeft gekregen, heeft de mens verwantschap met God, en mag men zijn διάνοια zelfs tot de goddelijke sfeer rekenen (θεῖα φύσει<sup>49</sup>).

Wanneer Origenes later deze verwantschap tussen God en mens in verband brengt met het imago dei van Gen 1,26 ev, dan heeft Philo dat vóór hem al gedaan.

Ook de mens is, zij het dan niet op goddelijke wijze (als ἀπλοῦς φύσις), in het bezit van de νοῦς. Daarin ligt een zekere verwantschap met God (συγγενεῖα) besloten, en op grond van deze verwantschap heet de mens dan ook εἰκὼν θεοῦ in de HS<sup>50</sup>).

Zelfkennis als Godskennis, dwz ontdekking van eigen diepste wezen als νοῦς en dus als God-verwant, volgt daarom de weg der ascese of afzwering van alle lichamelijke<sup>51</sup>).

\* \* \*

Ook hier hebben we, terwille van de duidelijkheid, de redenering van Philo wat langer gevolgd.

We kunnen nu konkluderen, dat Philo, met dezelfde restrikties als Origenes, anti-anthropomorfistische ingrepen pleegt in het OTische spraakgebruik. Het is niet zo, dat heel het OT bij hem oneigenlijk heet, en dus korrigibel is. We moeten zeggen: het woord (en de zaak) anthropomorf wordt alleen van toepassing geacht op al dat menselijke in het bijbelse Godsbeeld, dat samenhangt met de mens als lichamenlijk wezen. Voorzover de affekten en de veranderlijkheid in de meest brede zin van het woord met de lichamenlijkheid als menselijke konditie gegeven zijn, behoren uitdrukkingen in deze richting onder dezelfde noemer thuis. Wij zullen van deze restriktie vast goede nota nemen.

In feite komt het hierop neer, dat het OT in tweeën gedeeld wordt

47) De Migr Abr 477 M 195.

48) Quod Deus 280 M 55.

49) Quod Deus 279 M 45; vgl ook De Opif Mundi 35 M 146.

50) De Opif Mundi 35 M 145.

51) De Migr Abr 476 M 195.

wat zijn spreken over God betreft: een niet adequaat en dus verbeterbaar deel, en daartegenover een adequaat deel, dat geen verbetering nodig heeft. Het laatste geldt niet zonder voorbehoud. Hoe sterker de nadruk op Gods onkenbaarheid komt te liggen, des te talrijker worden de vraagtekens, die ook het adequate gedeelte van het OTische spreken zullen omringen. Philo heeft hier meer problemen gezien dan Origenes.

Maar wij laten deze kant van de vaak voorlopig rusten en beperken ons hier weer tot het Godsbeeld. De standaard voor wat goddelijk mag heten, dus het „dignum deo” is voor de joodse, zowel als de christelijke theoloog

1. bepaald door de vraag naar de natura dei, dwz de aandacht gaat meer in de richting van het goddelijk zijn dan van God.
2. Daar sluit bij aan, dat niet alleen God in het bezit van deze natura is, maar via het geschapen zijn naar het beeld Gods, participeert de mens er ook aan.
3. De natura wordt omschreven als geestelijk tegenover lichamelijk, intelligibel tegenover materieel.

De konfrontatie van het OT met deze standaardtrekken van het goddelijke, is aansprakelijk zowel voor het ontstaan van het begrip anthropomorfisme, als voor de specifieke inhoud van dat begrip: mensvormigheid Gods is alles wat God in de lichamelijke (= materiële) sfeer trekt.

Het anti-anthropomorfisme is partieel: het gaat tegen alles wat God met de mens in zijn lichamelijke bestaanswijze vergelijkt.

\* \* \*

Wij zullen ons nu moeten bezig houden met de vraag naar de herkomst van deze standaard voor het goddelijk zijn. Als deze standaard zo'n beslag op de geesten kon leggen, dat zelfs de taal van de HS zich daaraan moest ondergeschikken, loont deze vraag wel de moeite.

Nu zal het antwoord hierop ons, in zijn grote trekken althans, bij de platonische godsdienstfilosofie brengen. Wij kunnen ons hier aansluiten bij een respectabele lijst van onderzoekers als bv Geffcken, De Faye, Hal Koch, Wolfson, Pohlenz en Daniélou<sup>52)</sup>.

Twee opmerkingen voegen we er echter aan toe.

In de eerste plaats zal niet de hele platonische conceptie ons bezig houden, maar ten hoogste de standaard voor het goddelijke, zoals Plato zich dat heeft uitgedacht. Ten hoogste — deze toevoeging is niet overbodig. Het ligt buiten onze bevoegdheid (en nog meer buiten onze competentie) om in een beoordeling van de nogal van elkaar verschillende Plato-interpretaties te treden. Voorzover het platonische Godsbeeld in botsing komt met het anthropomorfisme zal het ons bezig houden.

De tweede opmerking is eveneens van restriktieve aard. Voor een deel althans, zal het ook weer niet gaan om de vraag wat Plato zelf bedoeld heeft, maar om Plato zoals hij in de laat-hellenistische traditie, vooral in eklekticistische Plato-interpretaties, voortleefde<sup>53)</sup>.

Aan deze beide restricties ontleen wij de vrijmoedigheid om eerst met een enkel woord het anti-anthropomorfisme als een „commune

<sup>52)</sup> Zie de in vorige noten genoemde literatuur over Origenes en Philo.

<sup>53)</sup> In het bijzonder houden De Faye aw III 52 ev, Hal Koch aw 225 ev en Daniélou in zijn Origène 90 ev zich met deze kant van de zaak bezig.

mesure" van de tijd rondom het begin der jaartelling te tekenen, om daarna nog wat dieper op de oorsprong van deze gemeenschappelijke opvattingen in te gaan.

Dat er een communis opinio omtrent het zijn Gods bestaat tussen bv Origenes en zijn platonisch geïnspireerde tijdgenoten, staat buiten alle twijfel. Origenes' geschrift „Contra Celsum" legt bladzij na bladzij getuigenis af van een diepgaande verwantschap tussen de verdediger en de bestrijder van het christelijk geloof <sup>54</sup>).

Maar de gemeenschappelijkheid strekt zich verder uit dan die tussen platonici en platoniserende christenen. Bij alle nuances en zelfs tegenstellingen, die de laat-hellenistische kultuur vertoont in zake de vraag naar het wezen Gods, bestaat er eenstemmigheid in de afwijzing van het anthropomorfisme der oude griekse mythen. De mensvormigheid der homerische godengestalten wordt reeds lang door elke respectabele filosoof voor onmogelijk verklaard, hoezeer deze gestalten ook voortleven in de godsdienst van het volk. Zelfs waar men de godsdienst van het volk nog wil „redden" (Stoa) of daaraan nieuwe inspiratie wil opdoen (Plutarchus), wordt toch met beslistheid verworpen dat de goden menselijke gestalten zouden dragen <sup>55</sup>).

Leerzaam voor onze kennis van wat gangbaar was onder intellectuelen, is in dit opzicht de samenvatting van de heersende meningen, die Cicero (een oudere tijdgenoot van Philo) in zijn *De Natura Deorum* geeft. De titel is al instruktief: de vraag naar de natuur van de goden is het punt dat de geesten bezig houdt. Men denkt er weliswaar niet gelijk over, maar de afwijzing van het Epicurisme is voor Stoa en Akademie een gemeenschappelijk gegeven.

De Epicureërs — de erkende *bêtes noires*, zowel voor de serieuze filosofie als voor het komende christendom — verwerpen zowel de oude griekse mythen als de allegorische verklaringen daarvan, evenals de skeptische Akademie dat doet. Maar zij zijn op grond van hun atomistische theorieën gedwongen aan een soort lichamelijkheid (*tamquam corpus deorum*) te geloven <sup>56</sup>). Zonder *corporalitas* bestaat er immers geen gelukzaligheid.

Anderzijds: *corporalitas* is naar het algemeen gevoelen bij de godheid uitgesloten, en ook de Epicureërs kunnen zich niet geheel aan deze voorstelling onttrekken. Er blijft dus niets anders over dan te spreken van „quasi corpus" <sup>57</sup>).

Het is dit vasthouden aan de mensvormigheid der goden, dat het Epicurisme voor de Stoa en de Akademie samen zo verwerpelijk maakt. De mensvormige voorstelling is wijd verbreid, dat wordt toegegeven, maar er beantwoordt geen *werkelijkheid* aan, zoals de Epicureërs op grond van hun kennis-theorie beweren <sup>58</sup>).

<sup>54</sup>) „Beide Gegner, der Platoniker Celsus und der platonisierende Origenes stehen sich in Einzelheiten innerlich doch oft so nahe, dass sie sich da wohl die Hände reichen könnten" Geffken aw 261. Ook Daniélou, die Origenes voortdurend in bescherming neemt, erkent de sterke verwantschap, Origène 109 ev.

<sup>55</sup>) vgl over de polemiek van de populaire filosofie tegen de traditionele godengestalten JJBleeker aw 9 ev en Geffcken aw XVII ev.

<sup>56</sup>) Cicero *De Nat Deorum* I 25, 71.

<sup>57</sup>) aw I 26, 71.

<sup>58</sup>) Kennis ontstaat doordat het objekt fijne atoomdeeltjes „afstraalt" tot in het beschouwende

Er volgen dan bij Cicero een aantal argumenten, die moeten bewijzen, dat de menselijke gestalte van de goden voor de verantwoording van de mens komt:

1. Het zijn de (godsdiens)tfilosofen geweest, die uit pedagogische motieven, dwz om de gewone man behulpzaam te zijn, de goden menselijke trekken hebben verleend<sup>59</sup>).
2. Bijgeloof heeft bewerkt, dat de mens meende de beelden (simulacra) die hij vereerde, voor de godheid zelf te kunnen houden.
3. Ieder levend wezen ziet de schoonheid van zijn eigen soort nu eenmaal als maatstaf voor alle dingen. Als de dieren verstand hadden, zouden ze diervormige goden vereren. Mensvormigheid is een naief projektiegegeven van de mensheid.
4. Als we deze projektie serieus namen, dan zouden de goden allen de mooiste gestalte bezitten, en dus allen aan elkaar gelijk zijn. Het zou onmogelijk zijn, ze dan nog van elkaar te onderscheiden. Kennis van de goden was dan uitgesloten. De skeptische Akademie krijgt dan gelijk<sup>60</sup>), of — als we deze konklusie willen ontlopen — we moeten vasthouden dat projekties maar menselijke voorstellingen zijn, waaraan geen mensvormige werkelijkheid beantwoordt.
5. Daar sluit bij aan, dat er ook landen zijn (Egypte), waar men theriomorfe goden vereert. Mensvormigheid is niet de enige voorstellingswijze! En binnen deze mensvormigheid bestaat er nog weer een veelvoud van gestalten, waaronder dezelfde god vereerd wordt. De uitwendige verschijningsvorm is dus van de vereerders afkomstig.
6. Evenals de namen: „quot hominum linguae tot nomina deorum”<sup>61</sup>).

De mensvormigheid van de goden heeft dus niets met de *natura deorum* (dwz met hun goddelijke werkelijkheid) te maken, maar berust evenals de naamgevingen op een menselijke akte<sup>62</sup>). Wat we van de *natura deorum* dan wel moeten denken, blijft verder onbeslist. De keuze blijft open tussen de opvattingen van de Stoa en die van de Akademie<sup>63</sup>).

Maar welke van beiden men ook zou kiezen, de mensvormigheid der goden wordt door beiden even stellig uitgesloten. Goden als mensen voorstellen is iets van de „*inperitorum*” („Ungebildeten”), aldus de woordvoerder van de Stoa<sup>64</sup>). De zo bekende godenverhalen moet men dan ook als „*falsas opiniones erroneasque*” afwijzen. Ze schrijven aan de goden allerlei handelingen toe „*ad similitudinem imbecillitatis humanae*”<sup>65</sup>). Alleen wanneer de goden gezien worden als allegorische gestalten van het algemeen nut, van natuurkrachten of van andere beheersende machten, is de Stoa bereid tot koncessies. Zo gezien, kunnen de goden nog onder de bekende namen vereerd worden.

---

subjekt. Er ligt dus een oorzakelijk verband tussen het ding zelf en de „impressie”, die wij ervan hebben.

<sup>59</sup>) Quo facilius animos imperitorum ad deorum cultum a vitae pravitate converterunt, aw I 27, 77.

<sup>60</sup>) Florere in caelo Academiam necesse est, aw I 29, 80.

<sup>61</sup>) aw I 30, 84.

<sup>62</sup>) De hele passage over het antropomorfisme loopt van I 26—31.

<sup>63</sup>) Al zegt Cicero zelf aan het slot, dat hij zich het meest aangetrokken voelt tot de Stoa, aw III 40, 95.

<sup>64</sup>) aw II 17, 45.

<sup>65</sup>) aw II 28, 70.

De Akademie is echter tot deze koncessie niet bereid. Zij doorziet de Stoïcijnse allegorese als een poging om de godenverhalen alsnog te redden. Men is daar bezig de mythen te rationaliseren<sup>66)</sup> in plaats van ze overboord te werpen als blasfemie of superstitie<sup>67)</sup>.

Daar het echter de taak van de filosofie is te zorgen dat onze woorden de onsterfelijke goden waardig (*digna dis immortalibus*) zijn<sup>68)</sup> zal men de allegorische verklaringen van de Stoa moeten veroordelen: ze halen de mythologie weer binnen, na haar eerst te hebben uitgeworpen.

Tot zover Cicero in *De Natura Deorum*.

We hebben dit geschrift om verschillende redenen wat uitvoeriger geciteerd.

In de eerste plaats, omdat het een voorbeeld is van de vanzelfsprekendheid, waarmee het anthropomorfisme ook in de laat-hellenistische godsdienstfilosofie wordt afgewezen: het anti-anthropomorfisme is geen prerogatief van het Christendom, en evenmin van de platoniserende scholen. Het behoort bij het gemeengoed van een bepaalde kultuurperiode.

De argumenten — dat in de tweede plaats — waarmee aan het anthropomorfisme zijn geldigheid onzegd wordt, komen dan ook niet alleen bij de griekse filosofen voor, maar keren voor een deel terug in de vroeg-christelijke literatuur. In het bijzonder zullen we later het pedagogisch motief tegenkomen (reeds bij Philo en Origenes) en de gedachte, dat het in de menselijke voorstellingen om naieve projekties gaat<sup>69)</sup>.

In de derde plaats kunnen we naar aanleiding van Cicero's geschriften opmerken, dat de hele probleemstelling zich inderdaad in de titel concentreert: de *natura deorum*. Het is niet begonnen om de eigenschappen van een bepaalde godheid, maar om de eigen aard van het ene goddelijke zijn, waaraan alles wat goddelijk pretendeert te wezen, moet beantwoorden<sup>70)</sup>.

De *natura deorum* is het goddelijke als categorie in zijn typerend onderscheid met de categorie van het menselijke. Voor wie naar de *natura deorum* zoekt, moet elke mensvormigheid (de Epicureërs interesseerden zich niet voor de *natura-vraag*!) daarom als een affront tegen het goddelijke voorkomen.

De polemiek tegen de godenbeelden sluit hier bij aan: opnieuw kunnen we spreken van een gemeenschappelijke trek in de hellenistische godsdienstfilosofie. Het verzet tegen de beelden is niet door het vroege Christendom ontketend, maar behoort tot het gemeengoed van een bepaalde tijd. Met ere vermelden latere kerkvaders<sup>71)</sup> de strijd van prominente Stoïcijnen tegen tempels en beelden. En het argument, waarmee Plutarchus (Akademie) kort en bondig de beeldenverering afwijst, is dat de beeldenvereerders de gedaante van de goden vermenselijken (*ἀνθρωπομορφὰ τῶν θεῶν τὰ εἶδη ποιοῦσιν*)<sup>72)</sup>. Waar men nog aan de beelden

66) *Commenticiarum fabularum reddere rationem*, aw III 24, 63.

67) Alsof „*ii qui ista finxerunt non modo non insani sed etiam fuisse sapientes*” aw III 24, 62.

68) aw III 25, 64; vgl ook III 24, 61 voor het hanteren van de maatstaf „*dignum deo*”.

69) Dat de Apologeten in hun bestrijding van de griekse mythen gebruik maken van het arsenaal der griekse filosofen, en in welke mate ze dat doen, zie Geffcken aw 245.

70) vgl het in I 13, 32 geciteerde woord van Antisthenes: *populares deos multos naturalem unum esse*.

71) Zie bv Augustinus *De Civitate Dei* VI 10 over Seneca.

72) vgl Geffcken aw XXI.



wil vasthouden, beijvert men zich om uit te spreken, dat natuurlijk het beeld zelf niet goddelijk is, maar slechts als hulpmiddel voor de menselijke zwakheid gebruikt wordt. Men wil er de afwezige (τὸν ἀπόντα) mee vereren als ware hij aanwezig (ὡς παρόντα)<sup>73</sup>).

We kunnen dus vaststellen, dat ook buiten de platonische traditie in engere zin verzet werd aangetekend tegen een anthropomorfe Godsvoorstelling. Zijn de motieven van oorsprong niet dezelfde, in de eeuw voor en na het begin van de jaartelling, mag men zeggen, is de smelting van de filosofische scholen zover voortgeschreden, dat men ze sekten van éénzelfde religie zou kunnen noemen, die uitgaat van een spiritualistisch gestempeld Godsbegrip. Het anti-anthropomorfisme hangt samen met de minderwaarde van de corporalitas, en van het materiële in het algemeen.

Alleen de Stoa schijnt hier een uitzondering te vormen, voorzover de natura dei door deze filosofie beleden wordt als πνεῦμα, dwz materie in zijn meest subtiële gedaante<sup>74</sup>).

We moeten intussen niet vergeten, dat ook de Stoa een duidelijk onderscheid wenst te maken tussen grof-stoffelijk (ὕλη) en fijn-stoffelijk (πνεῦμα) en alle hylistische noties ver van het Godsbeeld wil houden. Het dooraderd zijn van πνεῦμα is verder op zijn beurt weer de garantie, dat het universum zich *logisch* (= toegankelijk voor de menselijke rede) ontwikkelt. Ook de Stoa kan haar griekse inslag niet verloochenen.

Er komt nog iets gewichtigs bij: de Stoa leverde haar voornaamste bijdrage aan de communis opinio door haar ethiek van de affekeloosheid. De werkelijk vrije, dwz de werkelijk logische mens, beheerst niet slechts zijn emoties, maar staat er boven.

Deze affektenleer van de Stoa wordt in de laat-hellenistische tijd zonder meer overgenomen door de Akademie<sup>75</sup>).

De strikte immaterialiteit van de natura dei, zoals de platonische traditie die kent, neemt de belijdenis van de ἀπάθεια Gods in zich op. Kan deze belijdenis ook opnemen, omdat de keerzijde van de immaterialitas dei niet anders dan zijn spiritualitas is, dwz zijn behoren tot de sfeer van het intelligibele. Ook de ἀπάθεια-leer rust op de gedachte van de voorrang van de λόγος in de menselijke ψυχή. De platonische Godsleer en de stoïcijnse ethiek vullen elkaar hier aan.

Philo (en later Origenes), kunnen we besluiten, zijn in deze zin kind van hun tijd, dat ze midden in deze problematiek aangaande de natura dei gestaan hebben, zoals hun tijd die stelde. Hun verzet tegen het bijbelse anthropomorfisme is een verbijzondering van het verzet dat hun eigen tijd tegen het anthropomorfisme in het algemeen heeft geboden. Het ontleent zijn inspiratie aan de erkenning van dezelfde goddelijke standaard als die welke door de godsdienstfilosofen van hun tijd gehuldigd werd: het goddelijke is naar zijn natura incorporeel — dat is de plato-

<sup>73</sup>) Sap Salom 14, 7.

Vgl ook het vitalistisch geïnspireerde boek van ThZielinski *La religion de la Grèce antique* Paris 1928, 58 ev, dat bijzonder onkritisch „le ferment iconoclaste” van de OTische profeten gelijkstelt met de filosofische argumenten van het eklekticisme (60).

<sup>74</sup>) Het is niet ondenkbaar, dat deze vreemde noot in de griekse harmonie aangaande het wezen Gods afkomstig is uit semitische kultuur. Zeno, de stichter van de school, was een semiet. Zie Pohlenz *Die Stoa* I 22.

<sup>75</sup>) vgl over de affektenleer van de Stoa uitvoerig MPohlenz *Die Stoa* I 141 ev.

nische traditie — en zonder πάθος — dat is de toevoeging vanuit de ethiek van de Stoa.

\* \* \*

Het interesseert ons nu nog in het bijzonder, waar de oorsprongen van de natura dei-problematiek liggen. We moeten, zoals gezegd, dan terug naar Plato.

Een geschikt handvat biedt ons zijn kritiek op de homerische godenverhalen, zoals de *Respublica* ons die beschrijft. De kontekst van deze kritiek, tw Plato's staatsleer met zijn ideologie en propaganda, zullen we zoveel mogelijk laten rusten, om ons te concentreren op hetgeen hij normatief acht voor het goddelijke <sup>76)</sup>.

Waarom bederven de oude godenverhalen de jeugd? Omdat ze de goden voorstellen als een troep vechtende, liegende, moordende, overspelige stervelingen. Een dergelijk beeld is niet bevorderlijk voor het aankweken van de gerechtigheid (δικαιοσύνη), die Plato in zijn staat begeert. Het eerste wat daarom gebeuren moet is, dat via een strenge censuur op de dichters (ποιηταί, van ouds de theologen!) eenheid in het gedrag der goden gebracht wordt. Ze mogen noch elkaar, noch de mensen voortaan meer bedriegen, beroven, verkrachten enz. De definitie van wat goddelijk mag heten, zal voortaan insluiten, dat de goden slechts gerechtigheid beoefenen. Ze zijn niet de auteurs van het kwaad, maar bron van alle goed, dat de mens toekomt <sup>77)</sup>.

Met deze eerste regel is de veelheid van homerische goden niet afgeschaft, maar ahw onschadelijk gemaakt.

Wanneer alle goden gerechtigheid oefenen, is de onderlinge tegenspraak verdwenen en daarop richten zich Plato's bezwaren allereerst. Er mag sprake zijn van veel goden, als er tegelijk maar van één goddelijke natuur gesproken wordt, die als de noemer fungeert, waar de veelheid is onder te brengen <sup>78)</sup>.

Vanuit deze gemeenschappelijke natuur der goden volgt een tweede regel: niet alleen kontradiktie onderling, maar ook handelingen waarmee zij hun eigen goddelijke natuur verloochenen, zijn bij de goden uitgesloten. Deze kritiek slaat op de metamorfosen en verschijningen in menselijke gestalte (μορφή), zoals de overleveringen daarvan vertellen. Plato verdedigt deze tweede stelling met een dubbele bewijsvoering: vanuit ethisch gezichtspunt noemt hij het aannemen van een andere gestalte dan bij hun wezen past, kortweg bedrog <sup>79)</sup>. En vanuit het wezen Gods geredeneerd, kan men zeggen dat de godheid per definitie onveranderlijk is. Noch door toedoen van derden (μεταβολή ὑπ' ἄλλου) noch door indrukken van buitenaf (τι ἔξωθεν πάθος) ondergaat hij verandering — dat brengt zijn god-zijn mee. Evenmin verandert hij zichzelf (ἀλλοίωμα), want voor een godheid zou dit alleen maar verandering

<sup>76)</sup> vgl voor het volgende vooral Rep 376 E ev.

<sup>77)</sup> aw 380 C.

<sup>78)</sup> vgl René Schaerer *Dieu, l'homme et la vie après Platon* Neuchâtel 1944, 15/16: „réduction du multiple contradictoire au multiple unifié”.

Van hieruit laat het zich verstaan, dat men voortaan zowel in het enkelvoud (θεός) als in het meervoud (θεοί) kan spreken, zonder dat dit wezenlijk verschil maakt.

<sup>79)</sup> aw 380 D: ἡμᾶς ἀπατῶντα, vgl ook 382 E waar Plato van ψεύδος spreekt.

ten kwade betekenissen, hetgeen tegelijk door zijn god-zijn wordt uitgesloten<sup>80</sup>).

God handelt dus niet tegen zijn eigen natuur: hij is waarachtig (ἀληθής) en eenvoudig (ἀπλοῦς), hij verandert evenmin als hij bedriegt (οὔτε μεθίσταται ... οὔτε ἐξαπατᾷ)<sup>81</sup>). Daarom zijn alle verhalen over metamorfosen en verschijningen (φάντασμα) in strijd met de natuur der goden.

Het merkwaardige is intussen, dat Plato aan zijn archonten toestaat, wat hij de goden verbiedt: de leiders van de staat mogen bij wijze van geneeskunde (ὡς ἐν φαρμάκου εἶδει) onwaarheden ten beste geven als dit in het belang van de staat is<sup>82</sup>).

We zullen nog op deze diskrepantie terugkomen, en stellen voorlopig vast dat Plato de mensvormigheid van de traditionele godengestalten een belediging voor de ware natuur van het goddelijke acht.

Daarmee is een nieuwe vraagstelling ontstaan: wat is dan die goddelijke natura van Plato?

Deze vraag laat zich pas beantwoorden, als we ervan uitgaan, dat Plato's godsdienstfilosofie ook in dit opzicht niet buiten de geschiedenis staat, maar aan alle kanten mee bepaald is door historische vraagstellingen.

Van oorsprong is het woord θεός voor de grieken een predikatief begrip<sup>83</sup>). Zo komen we het al tegen in de mythen van de oer- en volksculturen: het goddelijke is een bepaald aspect van de kosmos (moeder-aarde!), dat zich in zijn geheimzinnigheid als bovenmenselijk presenteert en daarom aanspraak maakt op verering. Het griekse godsbegrip komt niet uit de lucht vallen, maar staat onmiskenbaar in genetisch verband met deze primitieve mythologie van het Nabije Oosten<sup>84</sup>).

Ook bij de grieken zijn de goden van oorsprong gestalten of aspecten van de kosmische werkelijkheid, zoals zich aan de homerische goden gemakkelijk laat bewijzen.

De jonische filosofen plachten intussen reeds profaniserend over deze goddelijke fenomenen van de kosmos te spreken, door ze als ἀρχαί te bestempelen, dwz als rationele ordeningsprincipes, waarmee de verwarrende kosmische veelheid teruggebracht kon worden tot een doorzichtige eenheid van het universum<sup>85</sup>). Daarmee verliezen de goden hun mythische gestalten, maar de oorspronkelijke mythische structuur van het goddelijke blijft gehandhaafd: het goddelijke is nog steeds een toegevoegd predikaat aan een zijnsaspect van de kosmos, en niet de aanduiding van een subjeet, dat zich juist van de kosmos onderscheidt. Om het met een woord van Goethe te zeggen: God is „was die Welt im Innersten zusammenhält“<sup>86</sup>).

80) aw 382 E.

81) Omdat het goede goed is, wil God het. En niet: het goede is goed, omdat God het wil. Zie over deze vraag: JSperma Weiland Vox Theol 27e Jaarg 1, 12 ev.

82) Men zou dat tegenwoordig propaganda kunnen noemen. Zie aw 389 B/C en reeds 382 C over de ψευδος die ὡς φάρμακον ook nog χρῆσιμον kan zijn. Vgl ook Leg 719 E ev, waar Plato het voorbeeld van de arts, die zich aan de toestand van zijn patient aanpast, gebruikt.

83) vgl voor het volgende Kleinknecht ThW III 66 ev (sv θεός).

84) Interessante gegevens over de onderlinge samenhang van de culturen rond het oostelijke Middellandse zee bekken bij CHGordon Homer and the Bible HUCA XXVI (1956) 43 ev. Vgl ook KSchefold Griechische Kunst als religiöses Phänomen (rde) 1959, 14.

85) vgl Frankfort ea Before Philosophy (pelican ed) 1954, 251 ev.

86) θεός als predikatief begrip verklaart waarom de vraag: persoonlijk of onpersoonlijk nooit akkoord kan worden.

Hetgeen vanaf de Joniërs verschuift, is het woordje „was” uit het Goethe-citaat. Het beheersende zijns-aspekt van de kosmos is niet meer een willekeurige irrationele macht, waaraan de mens zich overgeleverd weet, maar veeleer de wonderbaarlijke ordening en wetmatige ontwikkeling van het heelal, die de mens met zijn verstand kan volgen. Men kan dus zeggen, dat de goden „Grundgestalten der Wirklichkeit” blijven<sup>87)</sup>, maar dat de zijnswijze van het goddelijke verandert in de richting van een spiritueel godsbegrip, waarin het aksent komt te liggen op het vaste, wetmatige in het goddelijke zijn. De goden zijn de regulatoren van de kosmische harmonie.

In dezelfde richting heeft de rationele en ethische kritiek van Xenophanes gewerkt. Niet alleen de immoraliteit van de homerische goden moet gebannen worden, maar het is even onpassend om bij de godheid van organen, beweging, emotie etc te spreken<sup>88)</sup>.

De mensvormigheid der goden is een naieve voorstelling, die op de ijdelheid van de mens berust. Als de ossen goden hadden, zouden ze zich hun goden als ossen voorstellen<sup>89)</sup>. Het godsbegrip moet daarom van menselijke trekken gereinigd worden. God is niet anthropomorf, doch kosmomorf voor Xenophanes. Hij wordt niet ervaren als grillige wil, maar als immanente wetmatigheid<sup>90)</sup>.

Wanneer we deze gang van de mythologische godsgestalten naar het spirituele godsbegrip typeren mogen als een proces van „Geistverfeinerung”<sup>91)</sup>, dan zien we dat Plato in dit proces een beslissende, zo niet afsluitende rol heeft gespeeld. Hij heeft niet alleen bezwaren tegen de dichters met hun goden-verhalen, maar evenzeer tegen de filosofen van zijn tijd, die het predikaat van het goddelijke nog steeds aan materiele dingen verbinden<sup>92)</sup>.

Voor Plato berust dit op een begripsverwarring. Geen enkel onderdeel van de zichtbare wereld (water, vuur, aarde etc) mag goddelijk genoemd worden. Want de zichtbare wereld vergaat en wisselt van gestalte. Zij is niet, maar zij wordt.

Daarom is ze ook in grote mate ontoegankelijk voor het menselijk verstand. Men kan er geen kennis en geen ethiek uit opbouwen. Boven of achter de zichtbare wereld ligt echter een ideale wereld, waarin elk zijnde op exemplarische wijze zichzelf is: de wereld der ideeën. Deze wereld der ideeën is het goddelijke zijnsaspect van de kosmos: zij is de wereld van het ware zijn, dat eeuwig zichzelf blijft, onveranderlijk is, en daarom toegankelijk voor de menselijke rede (intelligibel)<sup>93)</sup>.

We merken hier vast op:

God is voor Plato niet het ware zijn, maar het ware, intelligibele, onveranderlijke zijn is God. De zijnswijze van het goddelijke verschuift van

87) Een uitdrukking van Kleinknecht aa 68.

88) οὐδὲ ἐμπέπει! We ontmoeten hier voor het eerst het hanteren van de filosofische standaard als uitgangspunt. Zie over Xenophanes en de kritiek van de dichters: Festugière *L'Idéal religieux des grecs et l'évangile* Paris 1942, 172 ev met bewijspplaatsen.

89) We herinneren ons, dat Cicero *De Nat Deorum* I 28, 78 dit argument herhaalt.

90) vgl ook Kleinknecht aa 71.

91) De uitdrukking is van JStenzel *Die Metaphysik des Altertums* 38, aangehaald bij Kleinknecht aa 71.

92) vgl voor het volgende vooral ADiès *Autour de Platon* II vol Paris 1927, mn deel II 523 ev.

93) Het ware zijn brengt uit zichzelf de notie van eeuwig en onveranderlijk (en goddelijk!) mee, Festugière aw 45. We zullen deze regel ook in de christelijke dogmatiek tegenkomen.

stoffelijk naar geestelijk (intelligibel), maar de predikatieve betekenis van θεός blijft gehandhaafd.

Dit geldt evenzeer voor de idee van het goede (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) dat het ware zijn nog in rangorde te boven gaat<sup>94</sup>). De hele idee van rangorde wijst al op de predikatieve zin van het woord θεός<sup>95</sup>).

Maar ook de inhoudelijke zin van het begrip gaat in dezelfde richting, voorzover Plato zich met de idee van het goede tegen het blinde, grillige in de traditionele goddelijkheid verzet en dat wil vervangen door een veel optimistischer geloof in een harmonieuze ontwikkeling als diepste werkelijkheidsaspect<sup>96</sup>).

Het is onze bedoeling niet om Plato's godsbegrip hier verder uit te werken, met name niet om de verhouding van de idee van het goede (eenheid) tot de rest van de ideeënwereld (veelheid) te bepalen. Voor het onderwerp van onze studie hebben we deze nadere bepaling niet nodig.

We moeten er nog wel een opmerking in andere richting aan vastknopen. Wanneer Plato het predikaat goddelijk aan het intelligibele zijn als het hoogste zijnsaspect van de kosmos verleent, heeft dat als onontkoombaar gevolg, dat God hoe langer hoe meer objekt en hoe langer hoe minder subjeet wordt. Van origine is hij beide tegelijk: ideaal-gestalte voor de beschouwende mens en drijvende kracht in de mens<sup>97</sup>). Hij zal het beide blijven, ook bij Plato. Maar vanwege zijn natura komt het zwaartepunt toch te liggen in zijn objekt-zijn voor de beschouwende mens. De natura dei is primair het ware (= intelligibele) zijn, waarheen de mens met zijn denken onderweg is<sup>98</sup>). Daarna is zij pas intellect, subjeet of causa<sup>99</sup>). Het is als met de sporten van een ladder: wie naar boven klimt (en dat is de definitie van de mens!) ziet de treden allereerst als punt van aankomst (objekt). Daarna zijn ze pas punt van vertrek (subjeet, dat inspireert tot verder klimmen). Alleen bij de hoogste sport ligt de zaak anders: hier kan men niet verder klimmen, maar moet de afdaling weer beginnen. Wat primair het hoogste objekt was, wordt nu eerste oorzaak, subjeet, belichting<sup>100</sup>).

Het beeld gaat natuurlijk mank, in zoverre het ruimtelijke (ladder) en tijdelijke (eerst—later) categorieën hanteert in plaats van logische<sup>101</sup>). Maar het verheldert voor ons doel voldoende, dat de spiritualisering, die het godsbegrip bij Plato ondergaat, de reeds aanwezige ont-persoonlijking versneld heeft. Niet als handelend subjeet, maar als stralend en lichtend objekt is God belangrijk. Wanneer hij „oorzaak” genoemd wordt, moeten we ons dan ook niet vergissen. Het gaat dan niet om een God,

94) vgl het ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, Rep 509 B.

95) De ietwat spottende opmerking van Diès: Tout est Dieu ou divin chez ce trop divin Platon, aw 555 bevat wel degelijk een waarheidselement.

96) Als deze interpretatie van de idee van het goede tenminste juist is. Zie hiervoor KSchilling Platon Wurzach 1948, 143 ev; Diès aw II 545 en Schaerer aw 30.

97) Reeds bij Homerus, vgl Schaerer aw 12.

98) De ziel bereikt op zijn weg naar boven (ὅνω ἀνάβασιν) het laatst, en dan nog met moeite (μόγισ ὁρῶσθαι), de idee van het goede, Rep 517 BC.

99) Zoals de idee van het goede daarna causa van de intelligibele wereld wordt, Rep 508 A ev.

100) vgl het beeld van de zon in Rep 508 A.

Het voorbeeld van de ladder is ontleend aan Schaerer, aw 17 ev.

101) Een logische fundering van het primaat van het intelligibele boven het intellect bij Plato geeft Diès aw II 556 ev.

die „doet” door te handelen, maar die „doet” door ahw onweerstandbaar aan te trekken, zoals een magneet het ijzervijlsel aantrekt <sup>102</sup>).

Als causa is God causa finalis en niet causa efficiens, zoals de scholastiek later zal onderscheiden.

Bij Plato is er nog één trek over, die herinnert aan het levendige heen en weer tussen goden en mensen: de demiurg <sup>103</sup>).

Aristoteles heeft de beweging naar de mens toe geheel geschrapt. God is nog steeds objekt en subjekt beide, maar Hij denkt steeds zichzelf. De mens kent Hem alleen als objekt, en voorzover hij subjektsfuncties vervult ten aanzien van de mensenwereld, geschiedt dit buiten zijn bewustzijn om. Evenals de God van Plato straalt Hij zonder zich te compromitteren.

\* \* \*

We zullen nu proberen enkele konklusies te trekken ten aanzien van het anti-anthropomorfisme in Plato's godsbegrip.

1. Het protest tegen de mensvormigheid Gods is nauw verbonden met de vraag naar de natura dei.

We hebben gezien, dat de natura-vraag een konstruktie was, die de kontradikties binnen de veelheid van godengestalten moest overbruggen. De vraag naar de natura dei hangt genetisch met het polytheïsme samen. Ook zakelijk is het daarvan niet los te denken. Het polytheïsme en de vraag naar de natura dei veronderstellen beiden hetzelfde godsbegrip. God is predikaat en niet subjekt. Iets of iemand is God, omdat Hij goddelijk is, en niet omgekeerd: iets of iemand is goddelijk, omdat Hij God is. Het polytheïsme hanteert het predikatieve godsbegrip in een veelvoud van godengestalten, de vraag naar de natura dei zoekt naar het enkelvoudig goddelijk-zijn, zoals zich dat in veelheid van kosmische gestalten vertoont <sup>104</sup>).

We hebben intussen ook gezien, dat Plato niet de eerste geweest is, die de vraag naar de natura gesteld heeft. Plato neemt echter wel de vraagstelling op, en buigt hem in een bepaalde richting om door op de vraag naar de hoedanigheid van het goddelijke een eigen antwoord te geven.

2. De hoedanigheid van het goddelijk zijn is door Plato strikt immaterieel gedacht. Achter of boven de zichtbare kosmos straalt het rijk der ideeën en vervult daar zijn goddelijke taak.

Is het goddelijke dan niet meer een zijnsgestalte van de kosmos? We zullen moeten zeggen: voorzover de kosmos materieel is, heeft Plato het goddelijke erboven verheven. God is niet een deel van de zichtbare wereld, Hij is transcendent, Hij is het zuivere zijn zelf, afgedacht van alle corporele bevreemding.

Daarmee is de immaterialiteit Gods een definitief gegeven geworden. Vanuit het axioma van de immaterialiteit zullen Philo en Origenes — en

<sup>102</sup>) Een voorbeeld van Boman Das Hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen 58 (Boman verwijst ook naar Plato's voorbeeld van de zon).

<sup>103</sup>) vgl voor de interpretatie van de demiurg vooral Schaerer aw 18 ev en verder Festugière aw 53 en Diès aw 545.

<sup>104</sup>) We merken hier vast op, dat het predikatieve godsbegrip zijn eigen ken-weg meebrengt: God is slechts indirekt, nl door middel van de werkelijkheid (uit zijn opera) te kennen. De transparante kosmos onthult het goddelijke. Later zullen we hierop uitgebreid terugkomen.

na hen een hele geschiedenis van de theologie — moeite krijgen met de bijbelse anthropomorfismen. De incorporalitas dei, zoals die inheems zal worden in de christelijke dogmatiek, wordt afgeleid uit de natura dei, die men zich na Plato nog slechts spiritueel kan denken. De mensvormigheid Gods is, vanwege de corporalitas die daaraan vast zit, in strijd met het wezen Gods.

3. We zullen intussen niet vergeten, dat de naturavraag zich baseert op het predikatieve gebruik van het woord θεός<sup>105</sup>).

Hoezeer we af en toe geneigd zijn om te denken, dat Plato zich van dit gebruik heeft gedistancieerd, in werkelijkheid is dat niet het geval. God staat boven de kosmos, voorzover deze kosmos materie is. Maar hij is toch ook weer niet transcendent in de strikte zin van het woord. De term idee — als: het zijn zoals het in zichzelf is, afgedacht dus van alle vermenselijking — voor God suggereert wel strikte transcendentie. Maar als we dit serieus nemen: God zoals Hij in zichzelf is, dan is of alle kennis Gods onmogelijk<sup>106</sup>) of de mens moet als kennende mens aan de natura dei verwant zijn, zodat zijn kennis geen vermenselijking betekent of, met andere woorden, het ware zijn Gods niet aantast. In deze laatste richting heeft Plato het gezocht, en daarmee blijft het godsbegrip zijn predikatieve structuur behouden. Als lichamelijk wezen deelt de mens in de eer en het lot van de materie, maar binnen in zijn lichaam huist de ziel (eigenlijk: dat deel van de ψυχή dat νοῦς heet)<sup>107</sup>).

Van de kennende ziel mag men volgens Plato zeggen, dat hij van dezelfde kwaliteit is als de intelligibele wereld der ideeën (zoals het ijzer en de magneet tenslotte van dezelfde kwaliteit zijn), als het ware verwant aan het goddelijke, onsterfelijke en eeuwige zijn (ὡς συγγενὴς οὖσα τῷ τε θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ αἰεὶ ὄντι)<sup>108</sup>).

Deze konstruktie van de verwantschap tussen het goddelijk zijn en de menselijke ziel als kennende ziel (νοῦς), is alleen mogelijk op grond van een godsbegrip dat nog steeds predikatief gebruikt wordt. Het geeft een kwaliteit van zijn aan: God is niet goddelijk, maar het goddelijke (zijn) is God. Vanwege zijn νοῦς-karakter participeert de ziel aan het ware intelligibele zijn, en is ze dus ook goddelijk van natuur<sup>109</sup>).

Overal waar er voortaan van een goddelijke ziel sprake zal zijn, kunnen we veilig aannemen dat op de achtergrond de platonische natura-spekulatie staat, en dat het godsbegrip, dat hier gehanteerd wordt, dus van huis uit een predikatief stempel draagt. De goddelijke ziel is voor deze konstruktie als het ware symptomatisch.

4. We kunnen de lijn nog wat scherper toespitsen. In deze zelfde konstruktie kan de mensvormigheid Gods alleen dan een probleem worden, wanneer men daarmee de lichamelijkheid Gods suggereert. Voorzover de mens geest is, dwz in het bezit van het intellectuele kenvermogen, is er geen enkel bezwaar om van gelijkenis tussen God en mens te spreken.

<sup>105</sup>) Dat komt ook duidelijk uit in de formuleringen die GJdeVries Inleiding tot het denken van Plato Assen/Amsterdam<sup>3</sup> 1957, 30 ev geeft.

<sup>106</sup>) Hier beginnen de problemen voor de latere Skeptici. We komen erop terug in de volgende hoofdstukken.

<sup>107</sup>) Als een oester in zijn schelp Phaedr 249 C; vgl ook het lichaam als φρούρα voor de ziel in Phaed 82 B ev.

<sup>108</sup>) Rep 611 E; vgl ook Tim 90 A. Festugière aw 50 spreekt van „connaturel”.

<sup>109</sup>) vgl ook Aristoteles: θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἀνθρώπου, Eth Nik (ed Bywater Oxford 1901) X 9, 1179 a.

Het is geen belediging om God naar het geestelijk deel van de mens bv  $\psi\upsilon\chi$  te noemen.

Anthropomorf krijgt dus zijn restrictie: het betekent mensvormigheid Gods in de zin van lichamelijkheid Gods. In deze engere betekenis (als lichamelijk anthropomorfisme dus) gaat het woord een rol spelen bij Philo, en de latere christelijke theologie.

We zullen dan hetzelfde zeggen als zopas: het verzet tegen deze mensvormigheid in engere zin (het partiële anti-anthropomorfisme zoals we het al noemden) is symptoom van een natura dei problematiek, die zijn uitgangspunt vindt in een predikatief godsbegrip.

Vooruitlopend op het tweede deel van onze studie, kunnen we nu vast zeggen dat deze natura dei problematiek de bijbel daarom vreemd is, omdat het God-zijn daar geen predikatieve zin heeft.

## B. De natura dei

In het nu volgende gedeelte willen we de invloed nagaan, die het platonisch-georiënteerde anti-anthropomorfisme van (Philo en) Origenes in de geschiedenis van de theologie heeft uitgeoefend.

Het is onze bedoeling niet om de figuren, die nu de revue zullen passeren, voor origenisten uit te maken, laat staan voor platonisten.

Wel menen we te kunnen aanwijzen, dat de theologie zich in bepaalde opzichten moeilijk heeft kunnen losmaken van het patroon, dat door Origenes gevormd is, met name niet van zijn platonisch-beïnvloede anti-anthropomorfistische Godsleer. Het gaat ons niet in eerste instantie om de veroordeling van het patroon; we zijn al tevreden als we kunnen blootleggen, dat

1. in de locus de deo geregeld de natura-vraag gesteld wordt,
2. deze natura-vraag spiritueel wordt opgelost,
3. dat dientengevolge van een partieel anti-anthropomorfisme gesproken kan worden bij verreweg de meerderheid van de orthodoxe theologen.

Nu is het natuurlijk ondoenlijk om een gang door héél de geschiedenis van de theologie te maken. Daarmee zou een dokumentatie-ruimte gemoeid zijn die het bestek van onze studie ver te boven gaat.

We stellen ons het volgende voor: het gaat ons om de christelijke theologie. Bij Origenes als de eerste christelijke theoloog hebben we ingezet. We zullen nu eerst een ogenblik stilstaan bij de sporen van het anti-anthropomorfisme, zoals het zich in de christelijke kerk vertoonde, vóórdat het tot een serieus-uitgewerkt theologoumenon werd. Daarna zullen we de geschiedenis van de probleemstelling volgen door een greep te doen in de geschiedenis der theologie. We kiezen als demonstratiemateriaal de figuren van Calvin, Kuyper en Bavinck. Inzoverre deze drie theologen het gereformeerd protestantisme verreweg het sterkst hebben beïnvloed, menen we dat deze keus gerechtvaardigd is. Voor de rest moet zij voor zichzelf spreken.

Als we nu beginnen willen bij de meer incidentele en naïeve protesten tegen de mensvormigheid Gods in de HS, dan zijn we wel gedwongen eerst een blik op de Septuagint (LXX) te slaan.



De mannen, die het hebreeuwse OT in het grieks vertaalden, behoorden tot de hellenistisch-beïnvloede diaspora-joden te Alexandrië, en het is een uitgemaakte zaak, dat de LXX de theologie van deze vertalers verraadt <sup>110</sup>).

Dat lag ook aan de opzet: de griekse versie moest in dienst van missionaire en apologetische doeleinden staan.

Maar zelfs als men het moment van opzettelijkheid zo klein mogelijk houdt en bij de LXX eerder aan een alexandrijnse targum wil denken <sup>111</sup>), blijft het vertaalprobleem nog over. Vertalen is altijd vervormen. We kunnen het daarom met Bertram eens zijn, als hij over het tot stand komen van het griekse OT zegt: „Dabei ist eine gewisse Umprägung der Inhalte fast unvermeidlich . . . weil das hellenistische Judentum von religiösen Voraussetzungen aus an die Texte des A. Testaments herantrat, die selber durch griechischen Geist bestimmt waren” <sup>112</sup>).

Welke die vooronderstellingen van de joodse kolonie te Alexandrië geweest zijn, zal ons alleen bezig houden, voorzover ze het Godsbeeld van de vertalers betreffen. En dan blijkt het, dat we met duidelijke partieel anti-anthropomorfistische tendenzen geconfronteerd worden. Er zijn frappante voorbeelden te geven van tekstvertalingen, die geen andere strekking kunnen hebben dan het wegwerken van anthropomorfismen en anthropopathismen.

In Ex 24,10 heeft de MT ויראו את אלהי ישראל. De LXX stelt daarvoor in de plaats: εἶδον τὸν τόπον οὗ ἐστήκει ὁ θεός.

Gen 6,6 en 7 heeft in de MT de woorden נחם (berouwen) en עצב (smarten).

De LXX vertaalt het eerste werkwoord met ἐνθυμέομαι (vs 6 „ter harte nemen”) en ἐνθυμώομαι (vs 7 „toornig worden”) en het tweede met διανοέομαι („overdenken”).

In Gen 5,22 en 24 (vgl 6,9) heeft de MT: ויתהלך חנוך את האלהים terwyl we in de LXX lezen: καὶ εὐηρέστησεν δὲ Ἐνώχ . . . <sup>113</sup>).

Fritsch, aan wie we deze voorbeelden ontleen, heeft ze, voor wat de Pentateuch betreft, geklassificeerd <sup>114</sup>), en komt tot de konklusie, dat „the tendency to spiritualise the conception of God in the LXX by avoiding anthropomorphic expressions was active; it was not strong enough, however, to make itself consistently, except in a comparatively few instances” <sup>115</sup>).

Dat het hier inderdaad om een spiritualiserende griekse invloed gaat, ziet Fritsch bevestigd in de vertaling διόνοια voor het hebreeuwse לב in de Pentateuch <sup>116</sup>). Tegelijk waarschuwt hij ervoor om te overdrijven en zich een LXX voor te stellen, die doordrenkt is met de griekse godsdienstfilosofie. De proporties worden het duidelijkst weerspiegeld door de wijze

<sup>110</sup>) „Die Uebersetzer haben sich nicht gescheut, den Text des öfteren in ihrem Sinne zu deuten und ihn zu ändern, wo er ihre religiösen Bedenken erregte”, aldus Weiser Einl AT<sup>2</sup> 270.

<sup>111</sup>) Zoals RBijlsma bepleit in Schriftuurlijk schriftgezag 11 ev.

<sup>112</sup>) GBertram Der Sprachschatz der Septuaginta ZAW (NF) 16. Bnd 1939, 86.

<sup>113</sup>) vgl Hebr 11,5 dat de LXX tekst citeert.

<sup>114</sup>) Voorbeelden buiten de Pentateuch: Richt 9,9, waar Cod B de gelijkstelling van de subjekten God en mens vervangt door ἐν ᾧ δοξάζουσιν τὸν θεὸν ἄνδρες te vertalen; Ps 18,9 (ψ 17,9), waar de LXX opzettelijk het woord „neus” vermijdt.

<sup>115</sup>) ChFritsch The anti-anthropomorphisms of the greek pentateuch 62.

<sup>116</sup>) Voorbeelden bij Fritsch aw 58. Hij spreekt naar aanleiding hiervan over een „distinct Grecism” (63).

waarop het אָהִיָּה (Ex 3,14) in het grieks wordt weergegeven. De MT heeft in de bijzin een werkwoordsvorm, de LXX vormt het om tot het (nog persoonlijk) participium ὁ ὢν, terwijl Philo het weer zal geven door τὸ ὢν, hetgeen een abstractum is. „Thus the change from אָהִיָּה to ὁ ὢν to τὸ ὢν is a graphic illustration of the way in which Greek speculation and philosophy influenced Judaism”<sup>117</sup>).

Eerst vanaf Philo<sup>118</sup>) wordt het Godsbeeld van het OT stelselmatig geharmoniseerd met het goddelijk ideaal van de platonische traditie. Wij hebben daarover reeds gesproken. Een korte blik op de Apologeten kan ons ervan overtuigen, dat dit ideaal vanaf het begin ook gemeengoed der christelijke theologie is geweest, zij het voorlopig zonder nadere verantwoording.

Voor Justinus staat de onlichamelijkheid en de impassibilitas van God zonder meer vast<sup>119</sup>). Alles wat in de HS naar een andere richting wijst, moet opgevat worden als een uitspraak over de Logos: want de ongeworden God spreekt niet, daalt niet af op de aarde, wandelt niet onder de mensen, blijft altijd op zijn plaats. Hoe zou men van deze God kunnen zeggen, dat Hij op zo'n klein plekje grond als de berg Sinai verschijnt, of dat Hij eigenhandig de deur van de ark sluit?

Wanneer de HS zó spreekt, gaat het dus over de Logos, die wel handelt, wel lijden kan enz<sup>120</sup>).

Ook al wordt de weerbarstigheid van de taal der HS, die zich tegen Justinus' ideale goddelijkheid verzet, op een eenvoudiger manier opgelost dan bij Philo, nl door een keurige verdeling van de anthropomorfe en de niet-anthropomorfe goddelijkheid onder respectievelijk de Zoon en de Vader<sup>121</sup>), het ideaalbeeld dat op de achtergrond staat, is duidelijk dat van de grieks-platonische traditie, dat op gespannen voet staat met de taal van de HS.

Bij Justinus en de andere Apologeten<sup>122</sup>) kunnen we intussen nog spreken van onkritische overname van hetgeen als gemeengoed in een bepaalde kultuur kan gelden. Sedert Origenes heeft het anti-anthropomorfistische Godsbeeld vaste voet in de christelijke theologie gekregen.

Wij zien ervan af hiervoor verder bewijsmateriaal aan te voeren. Het gaat ons niet om de geschiedenis (de bovengenoemde studies lichten ons daarover trouwens voldoende in) maar om een patroon. Hoeveel oorspronkelijks een theoloog ook te bieden heeft, het staat bij voorbaat vast dat zijn Godsbeeld anti-anthropomorfe trekken draagt. De enige uitzondering is misschien Lactantius. In zijn ijver om tegenover de Stoa en tegenover de Epicureërs aan te tonen dat de ware God niet het onbewogen zijn der filosofen is, wil Lactantius zelfs wel verklaren dat God

<sup>117</sup>) Fritsch aw 64, naar wie wij verwijzen voor verdere literatuur. Zie daarvoor ook het vorige hoofdstuk (het anti-anthropomorfisme van de rabbinen).

<sup>118</sup>) Als zijn voorlopers zou men Aristoboulos en de brief van Aristeas kunnen rekenen. Zie over de laatste Weiser Einl AT2 299 ev. Over beide RGG I3 596–597.

<sup>119</sup>) ἀποθῆς γὰρ τὸ ἀσώματον, Dial c Tryph 1, 5.

Vgl Athenagoras Suppl 21 over de ontoelaatbaarheid van de affekten reeds bij de mensen.

<sup>120</sup>) Dial c Tryph 127, 1 ev.

Vgl ook 68, 7 en 89, 2 over de lijdende Logos en 56, 1 ev over de verschijnende Logos.

<sup>121</sup>) Niet Tertullianus, zoals Pohlenz meent, maar Justinus beproeft voor het eerst deze oplossing (vgl Pohlenz Vom Zorne Gottes 29).

<sup>122</sup>) Zie over het anti-anthropomorfisme van de Apologeten verder Geffcken aw en de studie van Pohlenz Vom Zorne Gottes 17–30, die zich vooral met de ἀνάθεο-gedachte bezig houdt.

een gestalte (figura) heeft, om maar te zwijgen van zijn polemieken tegen theologen en filosofen die van geen toorn Gods willen weten <sup>123</sup>).

Voor het overige menen we te kunnen volhouden dat de geschiedenis van de theologie tav ons vraagstuk een weinig gevarieerd beeld geeft <sup>124</sup>).

Niet alleen de volgorde van de dogmatiek heeft zich vanaf Origenes tot op bv HBavinck weten te handhaven <sup>125</sup>), maar ook de thematiek van de *natura dei* keert geregeld terug in een hoofdstuk (over het wezen Gods) waarin bepaalde spekulatieve gedachtengangen ongewijzigd worden overgenomen <sup>126</sup>).

We zullen ons nu aan de drie voorbeelden uit de reformatische traditie wijden: Calvijn, Kuyper en Bavinck. Voor de duidelijkheid zij hier nog eens genoteerd, dat we geen direkte verwantschap tussen Origenes en de drie genoemden willen suggereren. Het gaat alleen om de vaststelling, dat het anti-anthropomorfe ideaalbeeld van Origenes de geesten kennelijk zó onder zijn beslag heeft gehad, dat het overal meer of minder duidelijk tussen andere voorstellingswijzen heenschemert.

Bij Calvijn kunnen we inderdaad van „doorheen schemeren” spreken <sup>127</sup>). Wat Calvijn bv over de onmogelijkheid van berouw en toorn bij God opmerkt, kan men zonder meer een navolging van Origenes' gedachtegang noemen, ook al citeert Calvijn zijn voorganger hier niet. Het gaat bij deze uitdrukkingen om een menselijke spreekwijze (*a sensu nostro sumpta*), merkt Calvijn op. Zoals wij bij het woord toorn niet aan een of andere beroering in God moeten denken, omdat Hij generlei gemoedsaandoening kent (*aliquam in ipso motionem*) <sup>128</sup>), evenzo moeten we bij het woord berouw niet aan een verandering van Zijn wil of besluiten denken, want Zijn onveranderlijkheid staat vast (*nec invertitur*).

De redenering, waarmee Calvijn deze stelling verdedigt, zijn we reeds bij Philo en Origenes tegengekomen: berouw hebben is een gevolg van onwetendheid aangaande de toekomst, van onmacht om in te grijpen, of van onbekookte besluitvorming. Van een mens kan men niets verwachten, maar het strijdt met de goddelijke waardigheid. Zijn onveranderlijkheid (*immutabilitas*) staat vast <sup>129</sup>).

Calvijn redeneert hier dus helemaal vanuit de (we willen voor de duidelijkheid nu wel zeggen: spekulatieve) *natura dei*, zoals hem die door de traditie is overgeleverd. Van hieruit wordt het ene stuk bijbelse spraakgebruik gediskwalificeerd ten opzichte van het andere: God kan geen gemoedsaandoeningen kennen noch berouw.

Nu is dit niet de hele Calvijn, ook niet als het om de *locus de deo* gaat. Wanneer hij even verder het berouw Gods over Nineve's ondergang

<sup>123</sup>) De *ira dei* II–VI. Vgl ook XVII.

Bij Lactantius vinden we reeds de opmerking dat, *als* affekten voor God onpassend zijn, men ook niet meer van de liefde Gods mag spreken (*aw V*).

<sup>124</sup>) Ook Augustinus biedt in dit opzicht geen nieuws. Men zie (naast Pohlenz) de plaatsen die gegeven worden door Chollet in *Dict Theol Cath I* 1369.

<sup>125</sup>) In De *Princ* is deze orde: God-wereld-mens-Christus-soteriologie (waaronder Origenes ook de HS behandelt).

<sup>126</sup>) Nog Zanchius kan een monografie schrijven onder de titel *De natura dei* (bij: Heppel-Bizer *Reform Dogm* 54).

<sup>127</sup>) Men raadplege voor een afgerond beeld van Calvijn vooral ook de volgende hoofdstukken.

<sup>128</sup>) *Inst I*, XVII, 13.

<sup>129</sup>) *aw I*, XVII, 12. Evenals Origenes (in *Jer hom XVIII* 6) speelt Calvijn 1 Sam 15,11 en 1 Sam 15,29 (*Num* 23,19) tegen elkaar uit, door van de eerste tekst te zeggen, dat hij figuurlijk (*figurata*) en van de tweede, dat hij kennelijk niet als figuurlijke spreekwijze (*palam absque figura*) opgevat dient te worden.

in herinnering brengt, komt hij opnieuw op de onveranderlijkheid van God terug, maar we krijgen de indruk, dat hij nu vanuit een heel andere *natura dei* wil spreken dan zopas, nl vanuit de barmhartigheid Gods, die niet wilde, dat ze zouden omkomen <sup>130</sup>).

Overigens wil Calvijn tegelijk volhouden, dat God met dit berouw niet zijn vorige besluit (nl het gericht) te niet doet, want dat vorige was helemaal geen besluit, maar een voorwaardelijke bedreiging, waardoor Hij de weg baande voor de uitvoering van Zijn onveranderlijke wil.

We kunnen er dus niet aan denken om Calvijn onder één noemer te brengen. Eerder wekt het telkens weer de indruk, dat hij tweeërlei wijze van spreken hanteert: één, die in veel nauwere zin aansluit bij het bijbelse spraakgebruik, en daarnaast restanten of residuen van de traditionele spreekwijze, zoals die bij de kerkvaders te vinden is <sup>131</sup>).

Typierend voor deze tweeslachtigheid is bv de manier, waarop Calvijn de zin van het tweede gebod omschrijft. De redenering volgt telkens een dubbele argumentatie. Eerst wijst Calvijn erop, dat het maken van beelden gelijk staat met het „naasten” van Gods tegenwoordigheid <sup>132</sup>) en daarom verboden is. Maar enkele regels verder houdt hij ons een heel andere argumentatie voor door te zeggen, dat Gods majesteit bezoedeld wordt, wanneer Hij, die onlichamelijk (*incorporeus*) is, aan lichamelijke stof (*materia corporea*) en Hij, die onzichtbaar is (*invisibilis*), aan een zichtbaar beeld (*visibili simulacro*), en Hij, die geest is (*spiritus*) aan een onbezielde voorwerp (*re inanimata*), en Hij, die onmetelijk is (*immensus*) aan een klein stuk hout, steen of goud gelijkgemaakt wordt <sup>133</sup>).

Deze tweede doorlichting van het gebod ligt helemaal in de lijn van het traditionele Godsbeeld <sup>134</sup>). De beelden zijn in deze gedachtengang niet allereerst verwerpelijk, omdat ze Gods vrijheid in zijn openbaring aan banden leggen, maar omdat ze vanwege hun materialiteit strijdig zijn met de natuur Gods. Beeldendienst is (niet alleen, maar ook) een ontologische vergissing <sup>135</sup>).

Op grond van de hem overgeleverde leer van het wezen Gods, komt Calvijn dan ook bij de traditionele begripsbepaling van het anthropomorfisme uit. De Schriftwoorden, die de lichamelijkheid van de mens op God overdragen (daar hoort voor Calvijn de veranderlijkheid en het psychische leven ook bij), kunnen onmogelijk genomen worden zoals ze daar staan. Hier spreekt de Schrift mensvormig <sup>136</sup>).

Ook bij Calvijn moeten we dus van partieel anti-anthropomorfisme spreken. Dat wil zeggen: als we ook nu weer de proef op de som nemen om te zien of we Calvijn inderdaad goed verstaan hebben, moeten we bij de konstruktie uitkomen, dat er naast de lichamelijke sfeer van de mens, die met de *natura dei* onvergelykbaar is, dus een menselijke struk-

<sup>130</sup>) aw I, XVIII, 14.

<sup>131</sup>) Restanten lijkt ons als interpretatie verdedigbaar.

<sup>132</sup>) aw I, XI, 1, waar het van de beelden heet, dat de bijgelovigen er de presentie Gods (*sibi propinquum*) aan verbonden.

idem I, XI, 8 en 9.

<sup>133</sup>) aw I, XI, 2.

<sup>134</sup>) Calvijn haalt dan ook in navolging van Augustinus met instemming de stoicijnse polemiek tegen de godenbeelden aan, *tap.*

<sup>135</sup>) vgl aw II, VIII, 17 en verder I, XIII, 1 (*spiritualis natura* tegenover de *Anthropomorfiëten*); I, XV, 5 (*impassibilis* en *immutabilis* naar zijn wezen) en zijn notitie op Joh 4,24 (*comm*), dat we dit woord moeten lezen als een konklusie uit de *natura dei*, die onstoffelijk is.

<sup>136</sup>) Zie bv aw I, XIII, 1.

tuur moet bestaan, die niet op gespannen voet staat met de goddelijke standaard, te weten: de mens als niet-lichamelijk, geestelijk wezen.

Inderdaad vinden we deze gedachtengang voorzichtig, maar breeduit bij Calvijn terug, als hij over de menselijke ziel spreekt. Reeds in het begin van de Institutie spreekt Calvijn van gewisse kentekenen van goddelijkheid in de mens (*certa divinitatis insignia*), die niet in het lichaam, maar in de ziel gelegen zijn <sup>137</sup>). Wanneer hij het beeld Gods in de mens behandelt, komt hij op de zaak terug, en spreekt dan opnieuw van iets goddelijks (*divinum aliquid*), dat de mens ingegrift is, en dat getuigenis van zijn onsterfelijkheid aflegt. Er schuilt iets in de mens, dat van een andere orde dan het lichamelijke is, kan hij in dit verband zeggen. Het ligt in de lijn, dat Calvijn dan op het menselijke kenvermogen terecht komt (*intelligentia*) <sup>138</sup>).

Het goddelijke in de mens is dus geheel in antieke trant de kennende ziel <sup>139</sup>) en van hieruit vindt Calvijn dan de brug tot de bijbelse uitdrukking beeld Gods: daarmee wordt de mens in zijn geestelijke, dwz redelijke, van het lichaam onderscheidene natuur bedoeld <sup>140</sup>).

Het is alweer niet de hele Calvijn, die we hier citeren. In de volgende paragrafen van zijn Institutie weet hij wel meer (en andere dingen) te zeggen over de zin van het beeld Gods <sup>141</sup>). Maar bovenstaande gedachtengangen bewijzen, dat Calvijn zich niet zonder meer aan de ban van het traditionele Godsbeeld heeft kunnen onttrekken. Het hanteren van het *natura dei*-begrip heeft ook Calvijn in de sfeer van het predikatieve Gods-begrip gebracht, en wel in het platonische. Het geestelijke is goddelijk, daarom is de mens, voorzover hij meer dan lichaam is, goddelijk te noemen. Zijn goddelijkheid is een konklusie uit zijn *natura*, evenals zijn onsterfelijkheid <sup>142</sup>). Principieel gezien (dwz vanuit zijn geestelijke natuur) kan de kennende ziel God dan ook begrijpen, al kort ook Calvijn, evenals Origenes en Philo vóór hem deden, deze stelling onmiddellijk weer in tot een feitelijke *incomprehensibilitas dei* <sup>143</sup>).

Om Calvijn recht te doen, willen we er tenslotte op wijzen, dat hij zich voorzichtig uitdrukt. Hij vermijdt, voorzover wij kunnen zien, het woord „verwantschap”. Maar aan de structuur van het geheel doet deze voorzichtigheid niets af of toe. Met zijn partieel anti-anthropomorfisme staat Calvijn in een duidelijke verhouding tot de platoniserende kerkvaders en daarmee tot Plato zelf <sup>144</sup>).

\* \* \*

<sup>137</sup>) aw I, V, 5.

NB het predikatief gebruikte *divinitas* en de verderop gebruikte uitdrukking: *ut homo sit divinus*.

<sup>138</sup>) aw I, XV, 2: „waarmee wij God en de engelen kunnen bevatten”.

<sup>139</sup>) Die is de eigenlijke Godzoeker, zowel bij Plato als bij Calvijn (aw I, XV, 6).

<sup>140</sup>) De niet-lichamelijkheid als kenmerk van het *imago* noopt Calvijn (geheel in de lijn van de traditie voor hem) de engelen eveneens als *imago* te erkennen.

<sup>141</sup>) vgl hierover GCBerkouwer *De Mens als Beeld Gods* Kampen 1957, 89 ev.

<sup>142</sup>) aw I, V, 5 en I, XV, 2.

Vgl ook de *Synopsis*: *Ex hac eorum spirituali natura sequitur etiam eorundem immortalitas* (Heppe aw 162).

<sup>143</sup>) aw I, XIII, 21 met het voorbeeld van de zon, waarin we niet kunnen kijken (Origenes *De Princ* I 1, 6; Thomas S Th I 12, 1) en de onkenbaarheid van zijn eigen wezen voor de mens (Philo *Leg Alleg* I 62 M 91 en *De Mut Nom* 579 M 10).

<sup>144</sup>) Over de voorzichtigheid gesproken: wel naar de *qualitas*, niet naar de *substantia* zijn wij van Gods geslacht, schrijft hij aw I, XV, 5. Bovendien legt Calvijn er sterk de nadruk op, dat we hier met een geschenk en niet met een gegeven te doen hebben. Maar dat deed Philo ook al, JDaniélou *Philon* 176.

Deze hele gedachtengang vinden we veel ongeremder terug bij AKuyper. Hij houdt zich enkele malen uitvoerig met het anthropomorfisme bezig in de Loci <sup>145</sup>). Voor een totaalbeeld moeten we alweer naar de volgende hoofdstukken verwijzen. Voorlopig gaat het ons slechts om de vraag *wat* Kuyper onder anthropomorfismen in eigenlijke zin verstaat, en waarom deze kwalifikatie wel van enkele bijbelse uitdrukkingen geldt, maar niet van alle.

Om met het eerste te beginnen: anthropomorfismen zijn al die uitdrukkingen, die aan God menselijke gestalte, menselijke organen etc. toekennen. Van al dit soort uitdrukkingen moeten we, volgens Kuyper, zeggen, dat ze niet in eigenlijke, menselijke zin verstaan mogen worden, want God is asomatisch <sup>146</sup>). Sterker nog: voor Kuyper is de psyche inherent aan het somatische bestaan (dieren hebben wel, engelen niet een psyche). Daarom is het niet genoeg om te poneren, dat God asomatisch is, maar moet eraan toegevoegd worden, dat Hij a-psychisch is. De locus classicus voor deze leer omtrent het wezen Gods ziet Kuyper dan in Joh 4,24: God is πνεῦμα. Dit woord „sluit het psychische en het somatische leven van God uit” <sup>147</sup>). Het verbaast ons niet, dat Kuyper de zin van het tweede gebod dan ook omschrijft als de opdracht om dit pneumatische karakter van de goddelijke natuur te handhaven <sup>148</sup>).

Nu zijn we in deze regels nog niet klaar met Kuypers beschouwingen. Als we naar het anthropologisch komplement van zijn anti-anthropomorfisme zoeken, zullen we in korte trekken zijn visie op het beeld Gods in de mens moeten bespreken.

Kuyper wil het uitgangspunt niet zoeken in een spiritualistische imago-leer: alleen de menselijke geest is naar Gods beeld geschapen. Het gaat bij het beeld Gods om de ganse mens, naar ziel en lichaam beide. Dan rijst echter de vraag: hoe kan de onlichamelijke God het oerbeeld van de lichamelijke mens zijn? <sup>149</sup>)

De oplossing wil Kuyper niet zoeken in het toeschrijven van een lichaam aan God, maar in het bijzondere „rapport”, dat er is tussen lichaam en ziel bestaat. Het lichaam met zijn organen moeten we zien als hulpmiddel of instrument voor het bewustzijn. In strikte zin horen, zien of denken wij immers niet met het lichaam, maar met onze geest.

Het is dan ook denkbaar, dat er een πνεῦμα is, dat geen van deze lichamelijke hulpmiddelen nodig heeft. Dit laatste geldt dan in eigenlijke zin van God. Hij kan zich uiten zonder gebruik te maken van de instrumentele hulpmiddelen, waaraan de mens gebonden is. Daarom moet God het „urpneuma” <sup>150</sup>) heten, in zoverre dat πνεῦμα hoger staat, dat niet aan korporele beperkingen gebonden is. De menselijke geest is afdruk, ektype van het goddelijk origineel. En daar vindt Kuyper dan een lijn naar het imago dei: het overeenkomende tussen God en mens is het hebben van geest, bewustzijn <sup>151</sup>), zij het dan ook dat alles wat in het menselijk

<sup>145</sup>) AKuyper Loci I2 Kampen 1910 deel I 37 ev, 124 ev, 145 ev. Vgl ook 173 ev en 341 ev.

<sup>146</sup>) aw 37.

<sup>147</sup>) aw 174 ev.

Wij zien dat het beroep op deze tekst door heel de kerkgeschiedenis heengaet.

<sup>148</sup>) aw 178. Kuyper beroept zich hier ook op 1 Tim 6,16.

<sup>149</sup>) aw 146.

<sup>150</sup>) aw 148.

<sup>151</sup>) aw 38.

bewustzijn ligt, allereerst in Gods bewustzijn aanwezig was als in het oerpneuma <sup>152</sup>).

Het verschil tussen het goddelijke en het menselijke bewustzijn ligt in de gebondenheid van de mens aan de korporele instrumenten. Maar het lichaam is dan ook slechts „het accidentele” in de mens, kan Kuyper zeggen. „Het essentiële” is zijn geest, zijn geschapen-zijn naar het beeld Gods, „in één woord: zijn bewustzijn” <sup>153</sup>).

Wordt het „rapport” tussen lichaam en geest op deze wijze gesteld, dan kan men volgens Kuyper niet meer zeggen dat de HS anthropomorf spreekt over God. Aan de lichamelijkheid van de mens beantwoordt weliswaar geen realiteit in het goddelijk wezen, maar het lichamelijke is dan ook menselijk „hulpstuk” en meer niet. Met het menselijk bewustzijn (de echte mens dus) korrespondeert een werkelijkheid in God <sup>154</sup>).

We kunnen hier weer afbreken, omdat we aan het gebodene genoeg hebben voor dit hoofdstuk. Duidelijker — om niet te zeggen: ongegeneerder — dan elders vinden we de structuren van het platonisch-griekse Godsbeeld bij Kuyper terug. Πνεῦμα is het eigenlijke, goddelijke zijn, en voor zover de mens πνεῦμα is, deelt hij in deze goddelijkheid, zij het dan als ektypische werkelijkheid dwz als beeld Gods.

Kuyper hanteert daarmee sterker dan Calvin een Godsbegrip, dat zijn predikatieve oorsprong nog niet verloren heeft: het gaat er nog steeds om, dat er een zijn is, dat *wel* het predikaat „goddelijk” toekomt, en een ander zijn, dat het *niet* toekomt. Bij Kuyper is dat duidelijk het geestelijke tegenover het korporele (materiële) zijn. De eigenlijke God is niet korporeel. Volkomen konsekvent volgt daar bij Kuyper op, dat de eigenlijke mens dat ook niet is <sup>155</sup>). Even logisch is het, dat daarom alleen dat spreken anthropomorf is (maar de HS doet daaraan volgens K niet mee) dat in de richting van de lichamelijkheid Gods gaat. Alles wat met πνεῦμα strijdt (voor Kuyper lichaam en psyche beide) moet strijdig met de goddelijke natura heten. In dit opzicht zijn we weer terug bij een onverhuld partieel anti-anthropomorfisme.

\* \* \*

Tenslotte willen we hier nog bespreken, wat Bavinck over de anthropomorfismen zegt. Dat is nog niet zo'n eenvoudige opgave, zoals blijken zal. Bavinck spreekt niet alleen veel voorzichtiger, maar ook veel gedifferentieerder over de anthropomorfismen van de HS dan Kuyper. Enerzijds vinden we ook bij hem onmiskenbaar de traditionele lijnen terug.

Als we daarmee beginnen mogen, dan zien we dat ook Bavinck redeneren kan vanuit een zekere standaard omtrent het goddelijke, die hem in konflikt brengt met de taal van de HS. Een goed voorbeeld is de uitgebreide passage over de onveranderlijkheid Gods, als onderdeel van de leer aangaande de eigenschappen Gods <sup>156</sup>).

<sup>152</sup>) aw 148. Vgl ook 173.

<sup>153</sup>) aw 38.

<sup>154</sup>) Anthropomorf is voor Kuyper dus (in overeenstemming met het 19e eeuwse spraakgebruik) een ander woord voor: subjektivistisch (niet in overeenstemming met objectieve werkelijkheid). Vandaar zijn poging om aan te tonen dat de HS strikt genomen niet anthropomorf over God spreekt. Vgl aw 148 ev. Ook 37 ev.

<sup>155</sup>) De imago-leer is dus toch spiritualistisch, ondanks Kuypers verzekering van het tegendeel.

<sup>156</sup>) HBavinck Gereformeerde Dogmatiek II<sup>4</sup> Kampen 1928, 123 ev.

De Schrifttaal schijnt voor deze gedachte van de onveranderlijkheid weinig houvast te bieden. We lezen immers van een levendig verkeer tussen God en Zijn wereld: Hij schept, Hij komt en gaat, Hij openbaart en verbergt zich, Hij heeft berouw enz. Waarom we desondanks aan deze eigenschap Gods moeten vasthouden, grondt Bavinck in de eerste plaats op een aantal teksten, die in die richting wijzen. Hij noemt bv Ps 102,26—28; Num 23,19; 1 Sam 15,29; Mal 3,6 en Jak 1,17<sup>157</sup>). Maar in zijn betoog speelt het beroep op deze teksten verder geen rol. Het eigenlijke argument om aan de belijdenis van Gods onveranderlijkheid vast te houden ontleent Bavinck aan zijn gedachten over de natura Dei. God als schepper verhoudt zich tot zijn schepselen, zoals het zijn zich verhoudt tot het worden. Er is in Hem geen verandering „want Hij is louter zijn”<sup>158</sup>). Niet alleen de HS getuigt, dat er in God geen verandering is, maar het denken leidt tot dezelfde slotsom, aldus Bavinck. „De Gods-idee brengt de onveranderlijkheid vanzelve mede”<sup>159</sup>).

Wat moeten we dan van al die woorden in de HS denken, die van „het levendigst verkeer” tussen God en schepsel spreken?

Volgens Bavinck gaat het in deze Schrifttaal niet om God in zichzelf, maar om God in Zijn verhouding tot de schepselen. „Onveranderlijk in zichzelf, leeft Hij toch *als het ware* het leven zijner schepselen mede en neemt in hunne wisselingen deel”<sup>160</sup>).

In dit regeltje zit heel de problematiek, die door de ontdekking van het zgn anthropomorfisme wordt opgeroepen, verstopt.

Wat betekent „als het ware”? Kent de HS werkelijk een soort dialectiek van niet-meeleven en wel-meeleven, die zich tenslotte onder de noemer van „als het ware” meeleven laat brengen?

Wij menen, dat Bavinck hier redeneert vanuit een kant en klaar Godsbeeld (Godsidee), dat op gespannen voet met de taal van de HS staat, en dan ook in de lijn van de traditie ligt, die we bezig zijn te tekenen. Daarvan getuigen ook zijn beschouwingen over de spiritualitas dei, die hij behandelt bij de zgn mededeelbare eigenschappen. Dit laatste niet zonder reden: ook al verzet Bavinck zich uitdrukkelijk tegen termen als verwantschap ed, hij wil toch wel van een analogie spreken, die de menselijke (onstoffelijke) ziel met de geestelijke God verbindt. Gods wezen vertoont zich weliswaar altijd analogisch in de schepselen, maar de analogie ligt duidelijker in de wereld der onzienlijke dingen dan in die van de zienlijke<sup>161</sup>). Het eigene van de goddelijke substantie is immers, dat zij „onstoffelijk, onwaarneembaar voor lichamelijke zintuigen, zonder samenstelling of uitbreiding” is<sup>162</sup>).

Weliswaar schijnt de taal van de HS ook hier anders te spreken en kent zij God voortdurend allerlei lichamelijke organen en werkzaamheden toe. Maar Bavinck meent, dat reeds het OT in andere richting wijst,

157) aw II 123. Wij komen op de exegese van deze teksten nog terug in een later verband.

158) aw II 126.

159) aw II 128.

Vgl ook 147, waar Bavinck zegt, dat de simplicitas uit de idee van God vanzelf voortvloeit.

160) aw II 128. Wij kursiveerden.

161) aw II 153.

Op de analogische verhouding tussen God en de mens komen we later terug. Hier gaat het erom, dat Bavinck deze analogie primair „in de wereld der onzienlijke dingen” ziet liggen.

162) aw II 152.

Zie ook 151, waar Bavinck zegt, dat de spiritualitas reeds uit de simplicitas voortvloeit.



terwijl het NT rechtstreeks de geestelijkheid Gods leert in Joh 4,24 <sup>163</sup>), en daarmee het fundament legt voor de rechte wijze, waarop men God moet dienen. Uit de natura dei als „substantia incorporea” volgt „de aanbidding in geest en waarheid” en „wordt alle beeldendienst in beginsel en voor altoos afgesneden” <sup>164</sup>).

Wat moeten we dan met het spraakgebruik doen, dat nog steeds een corporalitas dei suggereert? Bavinck geeft op die vraag eigenlijk geen antwoord. Zodra die passages aan de orde komen, die men in traditionele zin anthropomorf pleegt te noemen, beroept hij zich erop, dat de Schrift *steeds* op menselijke wijze spreekt <sup>165</sup>), en dat men dus niet mag onderscheiden tussen gedeelten die wel, en andere die niet anthropomorf spreken. Daarmee brengt Bavinck ons eigenlijk in een veel wijdere vraagstelling, die ons in het volgende hoofdstuk zal bezig houden. Het anthropomorfisme heeft als dragende grond dan niet meer het spiritualisme. Bavinck heeft met zijn stelling, dat „gans de Schrift” anthropomorf spreekt, dit spiritualisme willen doorbreken en verwerpen. Maar dat is hem niet zonder meer gelukt, moeten we zeggen.

In het volgende hoofdstuk zullen we ook zien, waar dat aan gelegen heeft, maw waarom Bavincks nieuwe probleemstelling niet sterk genoeg was om de restanten van het predikatieve Godsbegrip, zoals dat in de natura-vraag naar voren komt, te overwinnen. We kunnen hier volstaan met beide zienswijzen voor het voetlicht te halen. Enerzijds maakt Bavinck een nieuwe inzet door in de plaats van het partieel-anthropomorfisme een totaal-anthropomorfisme te stellen. Anderzijds moeten we zeggen, dat Bavinck zich niet aan zijn eigen ontdekking gehouden heeft. Want van tweeën één: of de ganse Schrift spreekt anthropomorf, en dan is het niet geoorloofd om de ene tekst tegen de andere uit te spelen, cq aan de teksten die de spiritualitas dei leren grotere waarde toe te kennen dan aan de andere, of we zijn weer bij het oude schema terug, dat de HS partieel-anthropomorf acht door tussen al dan niet, of tussen meer of minder anthropomorf te onderscheiden.

Oi begaat Bavinck ondanks zichzelf deze laatste weg, of liever gezegd: begaat hij beide wegen. Als hij over de mens als beeld Gods handelt, horen we dat „de gansche mensch beeld en gelijkenis Gods” is en dat „niets in den mensch van het beeld Gods uitgesloten” is, ook het lichaam niet <sup>166</sup>). Maar tegelijk gaat het hier ook om gradaties. In hoogste zin is de geestelijke mens (πνεῦμα van stonde aan tot ψυχή georganiseerd) beeld Gods en zijn de spiritualitas, invisibilitas, unitas, simplicitas en immortalitas van de menselijke ziel trekken van dat beeld <sup>167</sup>). „Het menselijk lichaam maakt niet in zijn stoffelijke substantie, als σάρξ, maar wel in zijn organisatie tot werktuig der ziel, in zijn perfectio formalis, deel uit van het beeld Gods” <sup>168</sup>).

Bavinck sluit de lichamelijke dus niet uit, maar stelt die wel op

<sup>163</sup>) aw II 150.

<sup>164</sup>) aw II 154.

<sup>165</sup>) aw II 149. NB de betekenisverandering van het woord anthropomorf!

Vgl ook II 128 en II 68 („de gansche Schrift is anthropomorfistisch”) en I 281.

<sup>166</sup>) aw II 523.

<sup>167</sup>) aw II 518.

<sup>168</sup>) aw II 522.

Vgl de uitspraak, dat de mens als πνεῦμα desnoods zonder lichaam zou kunnen bestaan, aw 518.

een lagere trap binnen het komplekse geheel dat beeld Gods mag heten.

Wij zullen in het volgende hoofdstuk zien, dat dit samenhangt met zijn openbaringsleer.

Om hem zoveel mogelijk recht te doen, kunnen we besluiten met de vaststelling, dat Bavinck zich in elk geval gekeerd heeft tegen het partieel-anti-anthropomorfisme, en daarmee tegen het spiritualisme in het algemeen. Het predikatieve Godsbegrip met zijn natura-vraag verliest een groot stuk van zijn vanzelfsprekendheid. Bij Bavinck kunnen we aan een nieuwe probleemstelling beginnen: alle spreken over God noemt hij anthropomorfistisch. Dat deze nieuwe probleemstelling niet los te denken is van de natura-problematiek met al zijn implicaties, bewijst Bavinck intussen zelf met zijn inkonsekwenties.

We stellen ons voor in de volgende hoofdstukken nog op andere wijze aan te tonen, dat we ook met deze nieuwe vraagstelling nog steeds in het oorspronkelijke schema van het predikatieve Godsbegrip zitten.

\* \* \*

We vatten samen: in de locus de deo verstaat men onder de term anthropomorfisme vrijwel uitsluitend uitdrukkingen die de lichamelijkeheid Gods suggereren. De bezwaren daartegen stammen uit een spiritualistische opvatting omtrent de natura dei, die op zijn beurt de samenhang met het predikatieve Godsbegrip niet kan verloochenen.

Het anti-anthropomorfisme verklaart de Schriftwoorden, die de menselijkheid Gods als lichamelijkeheid voorstellen, voor oneigenlijk.

Vanwege de tweedeling, die daardoor in de taal van de HS wordt aangebracht (niet het hele spraakgebruik van de Schrift heet oneigenlijk) hebben we daarom van partieel-anti-anthropomorfisme gesproken. Er zitten intussen meer kanten aan het probleem van de mensvormigheid Gods, zoals we zullen zien.

Maar het reserveren van de term anthropomorf voor de woorden, die de lichamelijkeheid Gods suggereren, blijkt een bijna axiomatische kracht te hebben in de geschiedenis der theologie. Ook waar men de vraag dieper of wijder wil opvatten (vgl Bavinck), maakt men zich van deze eerste notie niet los.

## HOOFDSTUK IV

### ANTHROPOMORFISME EN OPENBARING

#### A. Openbaring en aanpassing

In dit hoofdstuk gaan we op zoek naar de openbaringsleer, die bij het anti-anthropomorfe Godsbeeld aansluit.

Deze vraagstelling ligt in de lijn van het betoog: als de traditionele theologie de taal van de HS niet kan gebruiken, moeten we niet alleen vragen: welk ideaalbeeld aangaande God houdt ze er op na, maar ook: wat wil ze dan met die taal van de HS, die zich zo weerbarstig tegenover dat ideaalbeeld gedraagt?

Eigenlijk valt deze vraag ook weer in twee nieuwe uiteen:

De voornaamste is wel hoe men deze Schrifttaal moet waarderen, dwz welke waarde men aan de anthropomorfismen moet hechten, als het gaat om de vraag naar hun openbaringsgehalte. In de tweede plaats gaat het om de vraag, waarom de Schrift deze anthropomorfismen zo ongeremd gebruikt, als ze toch zó weinig bij het ideaal van wat goddelijk mag heten, aansluiten.

Beide vragen zitten zo onlosmakelijk aan elkaar vast, dat een waterdichte scheiding moeilijk valt aan te brengen. Er zit trouwens nog een derde kwestie aan vast, die weliswaar door de oude kerk niet gesteld is, maar die wij vandaag niet meer kunnen overslaan: als de taal van de Schrift inderdaad zover afwijkt van het ideaal, op wiens konto moet deze afwijking dan geschreven worden? Is de Openbaarder aansprakelijk voor de gebrekkigheid van de openbaring cq van de HS, of ligt de schuld hier bij de onontvankelijkheid van de kennismemende mens cq bij zijn onmacht om het onzegbare uit te drukken?<sup>1)</sup> Of moeten we het nog anders zeggen, en is de hele vraagstelling wellicht verkeerd?

Op deze drie vragen zullen we in elk geval in dit hoofdstuk moeten ingaan, zij het voorlopig dan beschrijvenderwijs.

Als we met de konto-vraag beginnen (het is nog de eenvoudigste), dan staat het vast, dat voor de oude kerk niemand anders in de HS aan het woord is dan het Woord, de Logos. Over het algemeen geven de oude theologen een sterk mechanische voorstelling: de menselijkheid van de bijbelschrijvers vormde nog geen probleem. De HS is het diktaat van de Logos of van de H Geest<sup>2)</sup>.

Reeds Philo spreekt voortdurend van de Logos, die in de Schriften onderwijs geeft<sup>3)</sup>.

1) Deze konto-vraag stelt WKöhler Dogmengeschichte II 117.

2) vgl voor de patres apostolici en de Apologeten JLKooie De overname van het OT door de christelijke kerk 141 ev. Als auteur wisselt Christus bij sommigen af met de H Geest.

3) Quod Deus 282 M 67/68.

Ook Origenes kent geen ander auteurschap dan dat van de Logos<sup>4)</sup>, en zolang de gedachte van een mechanisch „diktaat van de Logos” onaangetroffen blijft, ontstaan er rondom de konto-vraag nog geen problemen. Voor de oude kerk luidde de vraag eenvoudig: waarom bedient de Logos zich zó rijkelijk van zoveel onpassende uitdrukkingen betreffende het wezen Gods? Dat is niet slechts een vraag naar de eigen aard van de HS, maar — met de mechanische Schriftbeschouwing der patres op de achtergrond — tegelijk een vraag naar de eigen aard of het kenmerk van de openbaring in het algemeen.

Wat is — in de kontekst van het anti-anthropomorfisme — openbaring?

Op deze vraag behoeven wij het antwoord niet schuldig te blijven. We vinden zelfs een verbazingwekkende eenstemmigheid in de geschiedenis der theologie: vanaf Philo tot op KSchilder toe wordt openbaring omschreven als *kondescentie Gods in de vorm van aanpassing of akkomodatie aan de mens*.

We zullen, evenals in het vorige hoofdstuk, enkele hoofdfiguren uit de geschiedenis laten optreden, en uit hun werken laten zien, hoe telkens dezelfde motieven in de openbaringsleer (cq leer van de Schrift) terugkeren. Daarna zullen we proberen deze openbaringsleer op haar merites te toetsen door een onderzoek in te stellen naar de vooronderstellingen met behulp waarvan zij is opgebouwd.

\* \* \*

Waarom spreekt de Schrift zo onpassend over God?

Philo is de eerste, die zich rekenschap van deze vraag heeft gegeven, en van hem krijgen we een uitvoerig antwoord. Wij moeten volgens hem deze taal van de HS (voor Philo het OT) positief waarderen. Het is de Logos in deze gebrekkige taal begonnen om aan de grote massa lering te verschaffen (πρὸς τὴν τῶν πολλῶν διδασκαλίαν). Er zit een opvoedkundig motief achter: het gaat om παιδεία<sup>5)</sup>.

Wanneer God in de Schrift getekend wordt als een mens (ὡς ἄνθρωπος), moeten we wel bedenken, dat de Schrift hier oneigenlijk spreekt<sup>6)</sup>. Al zulke uitdrukkingen dienen we in het licht van Num 23,19 te lezen<sup>7)</sup>.

God is niet als een mens, maar Hij houdt zich als een mens uit pedagogische overwegingen<sup>8)</sup>.

De Logos weet, dat er maar een gering aantal mensen in staat is om God (τὸ θν) niet met aardse gestalten te vergelijken, doch Hem zonder gestalte (μὴ μορφώσαντες αὐτό) te denken. De grote massa pleegt immers de voorstelling van God en die van het schepsel dooreen te mengen<sup>9)</sup>. Nu, om niet maar enkelen, doch allen van nut te zijn (πάντας ὠφελεῖσαι) neemt de openbaring deze pedagogische gestalte aan<sup>10)</sup>. Met de grovere mens moet God wel op grovere wijze omgaan. De genoten van de ziel (οἱ ψυχῆς ἑταῖροι) hebben deze vorm van onderricht uiter-

4) Zie bv CCelsum IV 71 en in Jerem hom XVIII 6, om slechts enkele plaatsen te noemen.

5) Quod deus 280 M 54.

6) De vaste term hiervoor is: οὐ κυριολογεῖν. Zie bv De Post Cain 227 M 7 en De Sacrif 183 M 101.

7) Voor Philo een kerntekst om er de anthropomorfismen mee te belichten, Quod Deus 280 M 54; De Sacrif 181 M 94 ev; De Somn I 656 M 237. De LXX leest hier: οὐχ ὡς ἄνθρωπος.

8) Quod Deus 280 M 54.

9) aw 280 M 55.

10) aw 282 M 61.

aard niet nodig. Zij dichten God niets toe (προσαναπλάττουσιν) dat uit de sfeer van de schepping stamt. Maar met de vrienden van het lichaam (οἱ φιλοὶ σώματος)<sup>11)</sup> moet de Logos omgaan als een arts, die voor elke ziekte een passende geneeswijze moet bedenken<sup>12)</sup>.

Daarom moeten we ons er niet over verbazen, zegt Philo in een ander verband, dat God volgens de Schrift zich in allerlei gestalten aan de mensen openbaart<sup>13)</sup>. Aan de onlichamelijke wezens (ἀσωμάτοις) verschijnt Hij, zoals Hij is. Aan hen, die nog in het lichaam wonen, verschijnt Hij in de gestalte van engelen etc. Daarmee wil de Schrift niet zeggen, dat Hij zichzelf verandert in een engel. Want Hij is immers onveranderlijk (ἀτρέπτος γάρ). En Hij is toch ook niet in een mens veranderd, ook al vergelijkt de Schrift Hem herhaaldelijk met een mens. Volgens Philo moeten we het zó zien, dat God in deze gevallen aan de Bijbelheiligen een zekere voorstelling in het hart geeft (ἐντίθεσθαι), die ze voor de echte houden. Hierin past Hij zich bij hun bevattingsvermogen aan<sup>14)</sup>. Op dezelfde wijze moeten we de Schrift verstaan, als die over Gods ledematen spreekt. Ook dat is een vorm van aanpassing aan het voorstellingsvermogen van de eenvoudigen. Zo spreekt de HS slechts om op te voeden (παιδεύσαι)<sup>15)</sup>, dwz uit behoefte om haar leerlingen baat te brengen (πρὸς τὸ λυσιτελεῖς τῶν μανθανόντων)<sup>16)</sup>.

Hier hebben we voorlopig genoeg aan. We zullen later wel zien, welke problematiek deze voorstelling van zaken oproept. Het ging er nu om duidelijk te maken, wat Philo onder openbaring verstaat. Daarover behoeven we niet meer onzeker te zijn.

Het παιδεία-motief brengt ons in de sfeer van de akkommodatie. In zijn openbaring past de geestelijke God zich een eindweegs aan de lichamelijke van zijn schepselen aan. Daarom houdt openbaring altijd een zekere verstoffelijking van Gods geestelijkheid in. Inderdaad heeft dat tot gevolg, dat er een onzuiver element in onze kennis van God binnendringt. Vandaar dat velen de Schriften verachten, omdat ze zo menselijk-lichamelijk over God spreken. Dat laatste is Philo met zijn tegenstanders eens: de Schriften spreken werkelijk onzuiver. Origenes zal dat later weer met Celsus eens zijn<sup>17)</sup>. Maar het is voor hem geen reden de Schriften te verachten. In werkelijkheid ligt hier juist iets groots, waaraan de griekse filosofen nooit zijn toegekomen: zó worden allen geholpen, ook de eenvoudige zielen, die zich met de grovere voorstellingen moeten behelpen. Achter de aanstotelijke Schrifttaal gaat de goddelijke Pedagoog schuil, die zich in zijn kondescentie adapteert aan het begripsvermogen van Zijn leerlingen<sup>18)</sup>.

Het is waarschijnlijk niet teveel gezegd, als we beweren, dat deze rede-nering van Philo de standaardverklaring wordt voor de anthropomor-

11) vgl voor deze terminologie aw 280 M 55.

12) aw 282 M 64. Het voorbeeld van de arts, die zich aan de status van de zieke aanpast, vinden we al bij Plato.

13) De Somn I 655/656 M 232-234.

14) aw 656 M 232.

15) aw 656 M 235.

16) aw 656 M 235.

Vgl ook De Conf Ling 425 M 135 over het ἀνθρωπολογεῖν van de HS.

17) Zoals de hele kerk het dan ook met Marcion eens was, alleen andere konklusies trok.

18) Het OT blijft voor Philo het boek dat τοὺς ἀλήθειας κανόνας bevat, De Conf Ling 405 M 2.

fismen in de HS: goddelijke aanpassing in Zijn openbaring aan de bestaanswijze van de mens.

Wij vinden de gedachtengang in zijn geheel terug bij Origenes, met gelijkkluidende zinswendingen en beelden.

De Schrift weet op tweeërlei manier over God te spreken: nu eens vertelt ze ons, dat God niet als een mens is (οὐχ ὡς ἄνθρωπος). Origenes citeert als voorbeeld Num 23,19. Een andere keer verzekert ze ons, dat God als een mens spreekt en handelt (ὡς ἄνθρωπος). Deut 8,5 is de tekst, die in dit verband regelmatig terugkeert<sup>19)</sup>.

Voor Origenes ligt hier de oplossing van de moeilijkheden inzake de onpassende taal der Schrift: wanneer het om God bij zichzelf (τὸν θεὸν καθ' αὐτόν) gaat, dus om God, afgedacht van zijn bemoeienis met de mensen, dan zegt de Schrift: οὐχ ὡς ἄνθρωπος. Wordt God daarentegen in verband gezet met de menselijke verhoudingen, dan neemt Hij menselijk verstand, menselijke handelwijze en menselijke taal aan (φέρει τὸν ἀνθρώπινον νοῦν καὶ τρόπον καὶ λέξιν)<sup>20)</sup>. Zoals wij, wanneer we met kinderen spreken, de taal van de volwassene achterwege laten en ons aanpassen aan (συγκαταβαίνοντας) het bevattingvermogen van de kinderen door te gaan stamelen (ψελλίζομαι), zo houdt God Zich ook jegens het menselijk geslacht, in het bijzonder jegens de onmondigen (νηπίοι)<sup>21)</sup>. God spreekt immers tot ons als tot kinderen (καὶ ὁ θεὸς δὴ λαλεῖ παιδοῖς). Daarom vinden we zoveel menselijks (ἀνθρωπικά) in de Schrift<sup>22)</sup>. We moeten daarin enkel zien, dat God zich aanpast (ἁρμόζομαι) aan het bevattingvermogen van de eenvoudigen. Met opzet heeft de Logos de Schrift zo ingericht, met het oog op het nut voor de mens (πρὸς τὸ ἀνθρώποις λυσιτέλες), om zodoende de zwakken (οἱ ἀσθενέστεροι) evenzeer van dienst te zijn als de sterken<sup>23)</sup>. In één woord: omdat God zich in Zijn openbaring aanpast aan het begrip van de (eenvoudige) mens, wemelt het in de HS van anthropomorfismen. We moeten ze volgens Origenes waarden als akkomodatie van de geestelijke God aan de stofelijke mens<sup>24)</sup>.

Nu zijn we, wat Origenes betreft, hiermee nog niet klaar. Evenals bij Philo valt bij hem in dit verband telkens het woord παιδεία: de Logos doet zichzelf als een wijze Pedagoog kennen, die ook met de zwakste leerlingen nog het goede voor heeft. Maar daarmee is het παιδεία-begrip van Origenes nog niet uitgeput. Het mag dan begrijpelijk zijn, dat de Logos uit pedagogische motieven God in de HS als mens voorstelt, maar waarom God voorgesteld wordt als een toornig mens, die bedreigingen uit en uitvoert, is daarmee nog niet verklaard. Dwz het is tenslotte niet

19) In Jerem hom XVIII 6.

De hele redenering van ὡς ἄνθρωπος en οὐχ ὡς ἄνθρωπος vinden we reeds bij Philo, die hem evenals Origenes aan dezelfde teksten vasthaakt.

20) tap.

21) tap.

Vgl ook CCelsum IV 71 voor hetzelfde voorbeeld, en verder de plaatsen beneden. Calvijn gebruikt dit voorbeeld regelmatig.

22) tap.

23) CCelsum IV 71.

Hier opnieuw het verwijt, dat de griekse wijsbegeerte met haar spiritualiteit de ruif te hoog hangt voor het gewone volk.

Vgl ook CCelsum IV 40 ev.

24) Vgl voor dezelfde verklaring nog: in Jerem hom XIX (18) 15; XX (19) 1 ev; in Num hom XVI 3; in Genes hom III 1 ev en Comm in Matth XVII 17.

maar een kwestie van *taal*, die verklaard moet worden, maar ook van werkelijkheid, die dmv deze taal wordt aangeduid.

Daarmee heeft Origenes de kwestie eerst recht gesteld: aan het probleem van de Schrifttaal zit het probleem van de werkelijkheid van God en Zijn handelen vast. Het een is niet van het ander los te maken. Op dit punt ontvangt Origenes' παιδεία-begrip dan ook pas zijn reikwijdte<sup>25)</sup>. God blijft de grote Pedagoog, ook als de Schrift over zijn toorn en bedreigingen spreekt. Origenes neemt weer als voorbeeld hoe een volwassene zijn kind opvoedt. Ook wij trekken boze gezichten tegen onze kinderen (πρόσωπον ποιοῦμεν). En dan niet omdat we het menen (ἀπὸ διαθέσεως), maar omdat het voor de opvoeding noodzakelijk is (κατ' οἰκονομίαν)<sup>26)</sup>. Zo gaat het ook, als God volgens de Schrift toornt. Dat doet hij uit oogpunt van παιδεία: als Hij ons niet schrik aanjoeg, zouden we onze gang maar gaan<sup>27)</sup>.

Nog krasser uit Origenes zich in de 19e homilie over Jeremia. Hij bespreekt daar Jer 20,7 („Gij hebt mij overreed, HERE, en ik heb mij laten overreden” NV), dat hij in de versie van de LXX leest als: ἡπάτησάς με, κύριε, καὶ ἡπατήθην. Met deze tekst ziet hij zijn παιδεία-gedachte over de hele linie verantwoord. Niet alleen de gebrekkige taal van de Schrift, maar ook de werkelijkheid die ermee aangeduid wordt, is een soort van (vroom) bedrog. Wij volwassenen bedriegen onze kinderen (ἀπατῶμεν τὰ παιδιὰ) door ze bang te maken voor hun bestwil, omdat het nog maar kinderen zijn, die kinderlijk aangepakt moeten worden. Nu, voor God zijn wij allen kinderen (πάντες ἐσμὲν παιδιὰ τῷ θεῷ), die nog een pedagogische wijze van omgang nodig hebben. Daarom handelt de goddelijke opvoeder bedriegelijk met ons — maar met het oog op ons behoud (ἐπὶ σωτηρίᾳ)<sup>28)</sup>.

Allereerst doet Hij dat met zijn spreken, zoals een goed opvoeder allereerst zijn toevlucht neemt tot zachtere maatregelen. Maar als die niet helpen, dan volgt zijn toorn. Beide, λόγος en ὀργή zijn dus opvoedingsmiddelen: wie niet met het woord geholpen wordt, voedt Hij op met Zijn toorn (τοὺς γὰρ μὴ παιδευθέντας λόγῳ παιδεύει ὀργῇ)<sup>29)</sup>.

We breken de redenering hier voorlopig af. Het is ons niet om de theologie van Origenes begonnen, evenmin om zijn παιδευσίς-begrip op zichzelf als een van de dominanten daarvan<sup>30)</sup>.

Zijn uiteenzettingen over de goddelijke παιδευσίς interesseren ons slechts, in zoverre ze een bepaald licht werpen op hetgeen Origenes onder openbaring verstond. Zodra het woord παιδευσίς valt, rijst er nl een ontzaggelijk probleem: is God zó, zoals Hij zich voordoet in de HS, of is Hij eigenlijk anders?

Reeds Philo was op dat probleem gestoten, en we vinden bij hem reeds het begrip, waarmee Origenes zijn 19e en 20e homilie op Jeremia doorspekt heeft: de goddelijke παιδεία is een soort van ἀπάτη voor nog on-

25) vgl hiervoor HKoch Pronoia und Paideusis, mn 142 ev.

26) In Jerem hom XVIII 6.

27) tap.

28) In Jerem hom XIX (18) 15.

29) In Jerem hom XX (19) 1.

Vgl Comm in Matth XV 11 en in Num hom XIV 3 ev.

30) Vgl hierover HKoch aw 28 ev en JDaniélou aw 155 ev, die Kochs interpretatie bestrijdt, echter niet door Origenes' visie met exegetisch-bijbels materiaal te vergelijken, maar met het depositum van de kerkleer.

volwassenen in het geloof. Wie door de waarheid (nog) niet geholpen kan worden, moet dan maar met onwaarheden (ψευδῆ) bewerkt worden <sup>31</sup>).

Philo heeft het probleem dus reeds gezien, en niet geaarzeld om hier te kiezen: wanneer de Schrifttaal pedagogisch bedoeld is, en God Zich in deze pedagogie aanpast aan de menselijke omstandigheden, dan sluiten aanpassing en waarheid elkaar uit. De Schrifttaal spreekt dan met het oog op het nut (πρὸς τὸ λυσιτελεῖς) en niet met het oog op waarheid (πρὸς ἀλήθειαν). De geestelijke mens doorziet deze goddelijke aanpassing wel, en voor hem is deze taal dan ook niet meer nodig. Maar mensen, die nog zo bot zijn, dat ze aan een μορφή of aan πάθη Gods geloven, kunnen er niet zonder. Men moet tevreden zijn, als ze door deze voorstelling van zaken tenminste tot vrees (en daarmee tot nalaten van het kwade) gebracht worden <sup>32</sup>).

Origenes kiest voor dezelfde oplossing: *dus* kan de taal van de HS, zoals die voor ons ligt, niet serieus gemeend zijn! Het woord ἀπάτη, zoals dat in de bovengenoemde homilieën voorkomt, moeten we letterlijk nemen. Dat bewijzen de voorbeelden, die Origenes er ter verduidelijking bijhaalt. Het vader-kind-voorbeeld kwamen we al eerder tegen in verband met het ψελλίζομαι (stamelen). Het keert in de 20e homilie terug en wordt daar omstandig uitgewerkt in de richting van het pia fraud <sup>33</sup>).

Nog duidelijker is het voorbeeld van de arts, dat we ook al bij Philo vonden. Origenes werkt het in verschillende richtingen uit: eerst handelt hij weer over de bedriegelijke woorden (λόγους ἀπάτης), die de dokter zijn patient om diens bestwil moet toevoegen. Daarmee is de taal van de HS te vergelijken. Daarna volgt een passage over de bedriegelijke handelwijze van de arts. Hij laat niet meteen het mes zien, zoals hij ook niet rechtstreeks vertelt, dat het drankje zuur smaakt. Hij verbergt zijn mes onder een spons, en het zure drankje stelt hij als zoet voor <sup>34</sup>).

De vergelijking loopt enigszins in omgekeerde richting, maar het tertium comparationis is duidelijk: zó laat God óók wat anders zien dan Hij eigenlijk van plan is. Hij toorn, zegt de Schrift, maar Hij doet het niet echt (ἀληθῶς οὐκ ὀργίζεται) <sup>35</sup>), voegt Origenes er kommentariërend aan toe. Zoals een dreigende vader *schijnbaar* zijn zoon haat (ὥς μισοῦντα τὸν υἱόν), maar het niet echt bedoelt! <sup>36</sup>)

Het is alles ἀπάτη.

Weliswaar met goede bedoelingen. Origenes wordt niet moe om ons te verzekeren, dat het niets anders dan παιδεία is, waarom het in de HS begonnen is en toorn Gods niets anders dan een geneesmiddel <sup>37</sup>). Maar het blijft ἀπάτη met het oog op de zwakkeren (οἱ πολλοὶ of οἱ ἀσθενέστεροι). Die krijgen in de HS niet te horen, wie God werkelijk is. Want de Schrift spreekt niet woorden, die in overeenstemming met Gods wezen

31) Quod Deus 283 M 64 ev.

32) De Somn I 656 M 235 ev. Ook de ὁργή θεοῦ krijgt deze verklaring. Origenes gaat daar alleen nog boven uit, door aan te geven, wat de goddelijke ὁργή dan wel is, als de HS „slechts” aanpassend spreekt.

33) In Jerem hom XX (19) 3.

34) ταρ.

35) In Jerem hom XVIII 6.

36) In Jerem hom XX (19) 3. Het gaat hier om het ὥς: toorn is een schijngestalte!

37) Een van dat soort geneesmiddelen (φαρμάκων), waarmee de ganse Schrift vol staat (πεπλήρωται ὅλη ἡ θεία γραφή), ταρ.



zijn, maar woorden die aangepast zijn (ἀρμόζουσαι) aan hun bevatting-vermogen. De waarheid over God is voor de goede verstaander, dwz voor de geestelijke mens, die geestelijke dingen geestelijk opvat en het uitwendige omhulsel van de Schrifttaal doorziet als akkommodatie Gods aan de zwakke, (door zijn lichamelijkheid) beperkte mens, waar men bovenuit moet en kan komen<sup>38</sup>).

Wij gaan er verder niet op in, hoe er voor Origenes dan alleen de allegorische verklaring overblijft. Het gaat ons erom vast te stellen, dat Schrift en Openbaring beide voor hem in het teken van de aanpassing staan, en dat deze aanpassing, zowel voor Philo als voor Origenes, onherroepelijk de gedachte van ἀπότη meebracht: God is anders dan Hij zich voordoet.

Nu zullen we goed moeten onderscheiden. De moeilijkheid, waarin Origenes zich begeeft, ligt niet zozeer in het woord ἀπότη op zichzelf, als wel in de hantering ervan. Dat God wat anders bedoelt, dan Hij voor-geeft te zullen doen, kan ook een bijbels gegeven zijn<sup>39</sup>).

We horen Luther later in bijna gelijke bewoordingen spreken over God, die het niet echt meent, en anders is dan Hij Zich voordoet: „Sed Deus non serio id agit quod ostendit”<sup>40</sup>).

Deze uitdrukkingswijze van Luther zou met vele andere aan te vullen zijn, en vertoont op het eerste gezicht een frappante overeenkomst met de manier van zeggen, die we bij Origenes vinden.

Toch is de overeenkomst niet meer dan schijn. Luther redeneert niet vanuit het wezen Gods, zoals Bakker terecht heeft opgemerkt<sup>41</sup>), om van daaruit dan tot de onmogelijkheid van een goddelijk toornen te komen. Het gaat hem veeleer om de vraag of er voor de mens een reële uitweg mogelijk is uit de toorn en het gericht van God. Maw wat Luther bedoelt met zijn „non serio” is een beroep op de barmhartigheid Gods, in het vaste geloof, dat Zijn liefde sterker zal blijken te zijn dan Zijn toorn.

In strikte zin gaat óók Luther dan van een natura dei uit, dat is juist. Om de zaak goed in het oog te krijgen zullen we dus nog wat scherper moeten formuleren. Voor Luther is er geen mogelijkheid om over de natura dei te spreken afgedacht van het geloof, dat zich op Gods barmhartigheid richt. Alleen *dit* geloof is het rechte geloof. De eigen-aard van het geloof wordt dus bepaald door de prediking van Gods barmhartigheid, waarop het als het ware de responsie is. Omgekeerd — en daar gaat het ons nu om — kan het geloof dat door *deze* prediking gewekt wordt, Gods natura nergens anders in zien dan juist in Gods barmhartigheid. Daarmee is alle kennis Gods (omdat het de kennis van *deze* God betreft) geloofskennis, dwz strikt soteriologisch bepaald. Afgedacht van de aktuele geloofsverhouding valt er omtrent een „wezen” Gods niets te weten<sup>42</sup>).

Voor Origenes liggen de zaken anders. Wanneer hij over het wezen Gods spreekt, is de goddelijkheid van God voor hem in eerste instantie niet gelegen in Gods barmhartigheid, maar in zekere kenmerken, die aan

38) vgl hiervoor ook CCelsum IV 71.

39) Origenes beroept zich herhaalde malen op Jona's prediking van het gericht over Ninevé (in Num hom XIV 4 en in Jerem hom XIX (18) 15) dat niet doorging.

40) Bij JTBakker Coram Deo 107 ev over de tentatio als Gods spel met zijn kinderen. Vgl de krasse uitdrukkingen als „salutare mendacium Dei”, die Bakker (196) aanhaalt.

41) aw 40 ev over Origenes en Luther.

42) Wij menen met deze passage in de lijn van Bakkers Luther-interpretatie te blijven.

het goddelijke nu eenmaal inherent zijn. De resten van een predikatief Godsbegrip spelen nog steeds een rol: het goddelijke wordt gezien onder z'n zijns-aspekten, die zich voor het beschouwende verstand in hun hoe-danigheid laten vaststellen<sup>43</sup>), afgedacht van de aktuele geloofsverhouding, die pas later toegevoegd zal worden.

Als Origenes dan ook vanuit het wezen Gods redeneert om vast te kunnen stellen wat God wel kan of niet kan, en waarin de Schrifttaal dus wel of niet gekorrigeerd moet worden, dan spreekt niet het geloof, dat zich op Gods barmhartigheid richt en van daaruit met een zucht van verlichting tot het „non serio” komt, maar dan horen we de beschouwelijke denker, die het voorwerp van zijn onderzoek (= God κατ' αὐτόν) zo adequaat mogelijk tracht te omschrijven. Een werk, dat hem niet zonder eerbiedigheid afgaat, maar desondanks een werk, waarbij niet het geloof in de zin van Luther, maar het theoretisch verstand de beslissing moet brengen. Dat God iets anders bedoelt dan Hij voorgeeft, kunnen Luther en Origenes dus beiden zeggen. Maar bij Origenes is het doorzien van de goddelijke ἀπάτη niet identiek met de gelovige aanbidding van de genadige God, maar het resultaat van „Aufklärung” over de zijnsaspecten van God, die afgedacht van de geloofsverhouding zijn vast te stellen. Origenes wil nadere informatie in kentheoretische zin geven en door middel van deze nadere informatie omtrent God als voorwerp van het menselijk kennen, kunnen de misverstanden (toorn Gods!) opgeruimd worden. De konsekwenties hiervan (waarop we later nog dieper terug moeten komen) zijn verregaand: daarmee wordt de mens toeschouwer door zichzelf buiten de werkelijke verhouding tot God te plaatsen. Nog beter kunnen we zeggen: hij plaatst zichzelf boven de verhouding, zoals die ons in de HS gepredikt wordt.

Om duidelijk te maken, dat we Origenes geen onrecht doen met deze tekening, behoeven we slechts de draad van onze redenering in dit hoofdstuk weer op te nemen. Die brengt ons op hetzelfde punt.

Het kenmerk van de ware γνώσις is immers, dat het de Schrift (en dat betekende voor de patres: ook de openbaring) in zijn pedagogische gestalte heeft doorzien: God past zich daarin aan de zwakheid van de mens aan, zoals een vader zich aan het (on)verstand van zijn kinderen aanpast, waarbij het aksent nu eens op het παιδευτική kan vallen en dan weer op de ἀπάτη, maar beide woorden behoren als substantief en bijvoegelijk naamwoord bij elkaar. Hoe we het wenden of keren: de geweldige ontdekking van het pedagogisch motief achter de HS, door Philo voor het eerst gedaan en door Origenes overgenomen, heeft als vergaande konsekwentie, dat de ontdekker daarvan op hetzelfde moment buiten de werkelijke verhouding treedt: hij kijkt er om zo te zeggen van boven op neer, en staat er niet meer zelf in. De Vader-kind-verhouding wordt doorzien als „maar” pedagogisch. Daarmee is het kind kind-af en aan de verhouding ontgroeid. De mens met de ware „kennis” is de volwassene, die het stadium van de παιδείσις te boven is gekomen en geen behoefte meer heeft aan wat voor de πολλοί nog noodzakelijk blijkt te zijn. In

<sup>43</sup>) Relevant in dit verband bv positief: als οὐσία (De Princ I 1, 6), als de αὐτοαγαθόν (De Princ I 2, 13).

Negatief: ἐπέκειννα νοῦ καὶ οὐσίας, ὁράτος καὶ ἀσώματος (CCelsum VII 38), οὐδὲ γὰρ μισῶν (CCelsum I 71).

feite betekent dit, dat de volwassene aan de HS ontgroeid is, althans in zijn gegeven gestalte. Wil hij er nog van profiteren, dan moet hem de ontcijferingskunst van de τροπολογία aangeleerd worden<sup>44</sup>).

Ook deze konklusie doet Origenes geen onrecht, maar beantwoordt aan zijn gedachtengang. Wie pedagogie zegt, zegt niet alleen aanpassing, maar ook ontwikkeling. Er is een tijd geweest, waarin God zich dieper moest neerbuigen om althans enigermate verstaan te worden, en er komt een tijd, waarin de waarheid onverhuld aan het licht gebracht wordt<sup>45</sup>).

Daar tussenin doorloopt de openbaring verschillende stadia, die gekarakteriseerd kunnen worden door de graad van aanpassing, waarin God zich ten behoeve van de mens moet begeven. Zo maakt de gedachte van de goddelijke aanpassing ook ruimte voor ontwikkeling. De waarheid zelf is onveranderlijk en eeuwig, maar de bekendmaking van de waarheid (= openbaring) krijgt een perspectief in de tijd<sup>46</sup>): zij verandert naarmate de mensheid voortschrijdt in kennis Gods.

We kunnen bij Origenes dus van een voortschrijdende of progressieve openbaring spreken, waarbij de progressie bestaat in het suksessief afschaffen van de stoffelijke (= kinderlijke) inkleding van de waarheid. Het gaat van τύπος naar ἀλήθεια, van symbool naar werkelijkheid, of van stoffelijk naar geestelijk<sup>47</sup>). Daarmee is tegelijk gezegd, dat elk volgend stadium het vorige achterhaalt en principieel overbodig maakt. Wanneer de pedagogie is voortgeschreden tot een volgend station, kan de goddelijke list in de vorm van zijn aanpassing als list voorzien worden, en terzijde gelegd<sup>48</sup>).

Met deze gedachte van progressieve openbaring verduidelijkt Origenes vooral de verhouding tussen het Oude en NT. Volgens hem geldt: aan het OT in zijn letterlijke betekenis, dwz het OT, zoals het indertijd voldoende was voor Israel, is de christen ontgroeid. Zo goed als hij reeds op weg is om ook aan de (resterende) vleeselijkheid van het NT te ontgroeien.

De HS, zelfs het OT, is daarmee echter niet voor waardeloos verklaard<sup>49</sup>). Voorzover de christen het stadium van het OT gepasseerd is, zal hij het OT geestelijk (spiritaliter) kunnen lezen. Door de sluiers heen zal hij er dan hetzelfde in vinden als hetgeen het NT hem biedt<sup>50</sup>). Bovendien verkeren grote groepen onder de christenen nog in een „onderontwikkeld” stadium (de πολλοί of ἀπλούστεροι of ἀκεραιότεροι) en zulken kunnen alleen geholpen worden met de grovere pedagogie van vroeger.

44) Het is niet duidelijk of Origenes hierbij aan τέχνη of aan χάρισμα denkt. Daniélou kiest voor de laatste mogelijkheid, Origène 161.

45) vgl over deze kwestie HKoch aw 57 ev en Daniélou aw 146 ev.

46) De openbaring geschiedt κατ' οἰκονομίαν zoals Origenes het uitdrukt, en de anthropomorfismen moeten daarom als οἰκονομίαι opgevat worden, in Jerem hom XVIII 6. Deze terminologie berust op een bepaalde exegese van 1 Tim 1,4.

47) Bij Daniélou aw 155.

48) Zo kan Origenes bv zeggen, dat de periode vóór het verbond met Israel, waarin God een vage bemoeienis had met de heidenen, door het zoveel duidelijker OT is achterhaald.

Vgl Koch aw 59 ev.

49) vgl de opmerking van Harnack, dat Origenes niets verworpen heeft, maar alles bruikbaar wist te maken: „Was für die oberste Etage des Hauses nicht taugt, kann doch für die Mittlere oder Untere nützlich, ja notwendig, sein”, Dogmengesch I 652.

50) In Num hom IX 4.

Vgl ook in Jerem hom V 15.

Het OT behoudt dus zijn waarde, niet maar als historisch dokument, dat getuigt van wat vroeger goed was, maar tegelijk als opvoedingsmiddel voor het heden. Zo verbinden zich de horizontale lijn (ontwikkeling) en de vertikale lijn (aanpassing) opnieuw met elkaar in het ene woord παιδεία.

Met deze konstruktie heeft Origenes inderdaad het OT „gered” uit de handen van de gnostische kritiek (en van Marcion): onder het gezichtspunt van pedagogische aanpassing kan het voor de christelijke kerk behouden blijven.

Ten aanzien van het OT is deze gedachte niet nieuw. Reeds Justinus speelt met de gedachte, dat bepaalde voorschriften (met name de ceremoniën) van het OT niet op zichzelf noodzakelijk waren, maar dat God zich daarin op pedagogische wijze aan de lage staat van Israël aanpaste (ἁρμοσόμενος πρὸς τὸν λαὸν ἐκεῖνον)<sup>51</sup>), om ze althans voor erger te bewaren. En voor Ireneus is de pedagogische progressie van de openbaring zelfs „één der hoofdgedachten van zijn systeem”<sup>52</sup>).

Evenmin is het nieuw als Origenes de progressie met name in de successieve afschaffing van de „vleselijke” inkleding der openbaring ziet liggen. Justinus en Ireneus kennen deze gedachte ook<sup>53</sup>).

Het is echter niet alleen het OT, dat Origenes onder dit gezichtspunt wil zien, maar ook het NT. Heel de openbaring draagt een pedagogisch karakter. Het gaat in de HS maw niet zozeer om wat er naar de letter staat, als wel om datgene waarvan de Schriftperikoop de pedagogisch-bedoelde inkleding is<sup>54</sup>).

De moeilijkheden, waar Origenes zich met deze redenering instort, zijn niet gering. Hij demonstreert ze zelf een enkele maal. Midden in de 19e homilie op Jeremia merkt hij tussen haakjes op, dat we de goddelijke ἄπῳτη natuurlijk niet vóórtijdig (πρὸ καιροῦ) mogen doorzien, want dan gaat het spel niet meer op<sup>55</sup>).

In de 20e homilie gaat hij uitgebreider op deze kwestie in naar aanleiding van het tweede huwelijk, dat door hem ongeoorloofd geacht wordt. Stel het geval, dat iemand de bedreigingen met goddelijke straffen dóór heeft als ἄπῳτη, wat dan? Zal hij zich dan zonder vrees in een tweede huwelijk storten? Pastoraal gezien is dit een ernstige kwestie voor Origenes. Daarom geeft hij er de voorkeur aan om iemand, die een tweede huwelijk wil aangaan, primair met deze goddelijke ἄπῳτη tegemoet te treden en hem te bedreigen met eeuwige straffen<sup>56</sup>). Wanneer hij intussen niet luistert, en toch een tweede huwelijk aangaat, omdat hij de ἄπῳτη doorzien heeft — welnu, dan is er niets aan te doen. Origenes vertrouwt, dat juist de mensen met diepere kennis zich niet aan zulke overtredingen zullen schuldigen maken, maar mocht dat onverhoopt het

51) Dial c Tryph 19, 6.

52) Koole aw 91. Vgl ook WKöhler aw I 42.

53) Voor Justinus zie men aw 19–22, 30 en 92. Ireneus beschrijft de gang van de openbaring met de woorden „per carnalia ad spiritalia”, Adv Haer IV 14, 3 (bij Koole aw 92).

54) Dus ook niet om wat er gebeurt. Hier zal het verschil tussen de pedagogie-gedachte van Ireneus en die van Origenes moeten liggen.

55) In Jerem hom XIX (18) 15.

56) Pohlenz Vom Zorne Gottes 109 maakt erop attent, dat de Kappadociërs in hun theologie de ἄπῳθει Gods belijden, maar in hun preken gaarne met de toorn Gods werken. Het laatste heeft echter een pedagogisch motief. Men mag het even weinig serieus nemen als de Schriftwoorden zelf, die van toorn Gods spreken.

geval zijn, dan betekent dat toch niet: geen zaligheid, maar hoogstens: mindere zaligheid<sup>57)</sup>, want God blijft God.

Daarmee ligt de problematiek van de aanpassingsgedachte in al zijn konsekwenties voor ons. Vanuit het Godsbeeld, dat Origenes hanteert, kan *de openbaring* (toorn Gods!) niet meer serieus genomen worden: aanpassing betekent schijngehalte, οὐκ ἀληθῶς.

Dat deze aanpassing — in het παιδεία-motief — tot een dominant van Origenes' theologie uitgroeit, betekent wel een wijziging van plaats, maar niet een wijziging van structuur der openbaring. Men kan eerder zeggen, dat er hier op geniale en konsekvente wijze van de nood een deugd gemaakt wordt. Binnen het raam van de anti-anthropomorfistische Godsleer krijgt het anthropomorfisme nog een zinvolle plaats en functie aangewezen: de goddelijke Pedagoog gaat menselijk met de mensen om. Wat Origenes in de Godsleer verwerpt, kan hij in de openbaringsleer weer gebruiken: de anthropomorfismen typeren de modus der openbaring als aanpassing.

We dienen daarbij echter te onthouden, dat de anthropomorfismen deze nieuwe rol slechts mogen spelen binnen het raam van Origenes' Godsleer en daardoor dan ook bepaald en begrensd zijn. Voorop gaat het *anti-anthropomorfisme*, dat met zijn protesten tegen een toornige God tenslotte moet uitkomen bij de leer van de ἀποκατάστασις πάντων<sup>58)</sup>. De *anthropomorfismen* mogen daarna een functie vervullen. Maar dat zij zich daarbij niet buiten het oorspronkelijke kader mogen begeven, stelt Origenes door zijn ἀπάτη-begrip buiten kijf.

Dat kan ons maar bij één konklusie brengen: wanneer de openbaring (cq de HS) eenmaal onder de noemer van aanpassing is gebracht, kan men hem niet meer ten volle serieus nemen. De eigenlijke God (θεὸν καθ' αὐτόν) verschijnt dan niet meer in zijn openbaring. Of om het origenistisch te zeggen: de openbaring, zoals die in de HS tot de mens komt, bevat niet τὸ ἀληθές, de eigenlijke, ont-hulde werkelijkheid Gods<sup>59)</sup>.

Daarmee zijn we op een schema terecht gekomen, dat voortaan gangbaar zal blijven in de theologie. De gedachte van de ἀποκατάστασις zal door weinigen van Origenes overgenomen worden. Maar wel het schema, waarin Origenes het anti-anthropomorfe Godsbeeld en de anthropomorfismen van de HS tot elkaar in verhouding plaatst door de modus van de openbaring nader te bepalen als (pedagogische) aanpassing Gods aan het schepsel. Met hoeveel bijbelse restrikties en zekeringen deze openbaringsstructuur door lateren omringd zal worden, we vinden het grondpatroon — juist vanwege de restrikties zoveel gekompliceerder — terug tot in de moderne tijd: het is niet de „eigenlijke”, maar de „aangepaste” God, die in zijn openbaring verschijnt. Waarbij de „eigenlijke” God — opnieuw vanuit allerlei tegenkrachten, die uit de HS stammen — dikwijls heel andere (en meer bijbelse) trekken zal vertonen dan de Pedagoog van Origenes, maar op één punt zijn afkomst niet zal verloochenen: zijn natura staat op gespannen voet met zijn mensvormigheid.

\* \* \*

57) In Jerem hom XX (19) 4. De overtreder wordt toch een zekere zaligheid (σωτηρίας τινος) deelachtig.

58) Een konsekvente transponering van Plato's goede God in het christelijke.

59) In Jerem hom XX (19) 4.

Een willekeurige greep uit de geschiedenis der theologie zou de gangbaarheid van het hierboven genoemde schema kunnen bevestigen. Om enkele namen te noemen: Novatianus spreekt zich geheel in de geest van Origenes over de goddelijke akkommodatie in de HS uit<sup>60</sup>).

Johannes Chrysostomus komt eveneens herhaaldelijk op het thema terug. Openbaring is kondescentie Gods (συγκατάβασις), waarbij Hij zijn verschijning genadig aanpast (ἐπιμετρῶν) aan de zwakheid van degenen, die Hem aanschouwen. God verschijnt dus niet zoals Hij is (μὴ ὥς ἔστιν), maar slechts voorzover een mens in staat is Hem te aanschouwen (ὥς ὁ δυνάμενος αὐτὸν θεωρεῖν οἷός τε ἔστιν)<sup>61</sup>).

Het zou verder weinig moeite kosten om via talrijke aanhalingen de voorliefde van Calvin voor de aanpassingsgedachte te bewijzen. Onze menselijke zwakheid reikt niet tot goddelijke hoogte, kan Calvin zeggen. Daarom moet de HS neerdalen tot de mate van ons verstand (ad captum nostrum submittenda) om door ons begrepen te worden. De Schrift spreekt dus zó, dat ze ons God niet uitbeeldt, zoals Hij is in Zichzelf (qualis in se est), maar zoals Hij door ons wordt aangevoeld (qualis a nobis sentitur)<sup>62</sup>. En op een andere plaats: God spreekt met ons zoals voedsters (nutrices) met kleine kinderen plegen te doen. De Schrift stamelt (balbutire) om zo te zeggen. Daarom drukken zulke spreekwijzen (Calvin bedoelt de anthropomorfismen) niet precies uit hoe God is (qualis sit Deus), maar passen ze veeleer de kennis Gods aan onze zwakheid aan (tenuitati nostrae accommodant)<sup>63</sup>).

Ook Bavinck werkt met hetzelfde schema: zoals God in Zichzelf is en spreekt, kan Hij door geen schepsel verstaan worden. Openbaring is daarom altijd neerdaling Gods tot het schepsel, en daaraan gelijkvormig worden. Niet een enkele plaats, maar „de gansche Schrift” spreekt anthropomorfistisch en beschrijft ons een zekere menswording Gods<sup>64</sup>).

Het is onze bedoeling intussen niet om op deze manier door te gaan, evenmin om naar volledigheid te streven<sup>65</sup>). Voorlopig kunnen we konkluderen, dat de interpretatie van de mensvormigheid Gods als aanpassing van God aan de mens ons, in de samenhang van de openbaringsleer, terecht brengt bij de konstatering dat dan niet maar een enkele Schriftplaats, doch heel de HS (want heel de openbaring) mensvormig over God spreekt. De vraag die deze konstruktie opwerpt, hebben we óók reeds ontmoet: kan men nog voorkomen dat de betrouwbaarheid van de openbaring (cq de HS) door de aanpassingsgedachte wordt aangetast?

\* \* \*

In de openbaring verschijnt niet de eigenlijke, maar de „aangepaste” God. Deze stelling vraagt nog een nadere uitwerking.

<sup>60</sup>) Men zie over hem Pohlenz Vom Zorne Gottes 42 ev.

<sup>61</sup>) Joh Chrysostomus ΠΕΡΙ ΑΚΑΤΑΛΗΠΤΟΥ (Sources Chrétiennes) Paris 1951, 722 A. Vgl idem 730 D en 731 A.

Vgl ook Pohlenz aw 105 ev, die dezelfde voorbeelden van Origenes (ψευδίζομαι) bij de Kappadociërs terugvindt.

<sup>62</sup>) Inst I, XVII, 13. Zie ook I, X, 2.

<sup>63</sup>) aw I, XIII, 1. Zie ook I, XI, 1 en KSchilder Zur Begriffsgeschichte des „Paradoxon” Kampen 1933, 424 ev die een verzameling citaten in deze geest uit Calvijn's preken geeft.

<sup>64</sup>) Geref Dogm I 281. Vgl ook II 67 ev en 128.

<sup>65</sup>) We komen later nog op de visie van KSchilder terug (aw 413 ev) bij wie het onderscheid tussen God in Zichzelf en God in zijn openbaring een bijzonder grote rol speelt.

We hebben reeds gezien, dat de *natura dei* alle mensvormigheid uitsluit. We voegen daar nu aan toe, dat het Godsbeeld, dat mensvormigheid uitsluit, tegelijk *openbaring* uitsluit en dat „mensvormigheid” en „openbaring” dus korrelate begrippen zijn.

Om dit antwoord uit te werken, zullen we ons voor de tweede keer met het Godsbeeld moeten bezig houden, maar nu dan met het Godsbeeld in zijn verhouding tot goddelijke openbaring. Of liever gezegd: met het Godsbeeld, dat van huis uit niet op openbaring in bijbelse zin berekend is, en alleen maar *achteraf* daartoe in verhouding gezet kan worden.

We laten om te beginnen weer de teksten zelf spreken, met name die van Philo en Origenes, om daarna het materiaal in te passen in de ruimere samenhang van Godsbeeld en openbaring.

Voor Philo is God niet alleen een zuiver geestelijk wezen, waarvan men elke samengesteldheid ver moet houden (zie boven), maar van dit geestelijk wezen (τὸ ὄν) geldt ook, dat wij het zonder gestalte (ἀνευ χαρακτῆρος) als blote existentie (ψιλὴν ὑπαρξιν) moeten denken. Het is niet alleen verboden om het voor ons denken een zekere vorm te verlenen (μὴ μορφώσαντες αὐτό), maar we moeten er zelfs elke hoedanigheid van afdenken (ἐκβιβάσαντες αὐτὸ πάσης ποιότητος)<sup>66</sup>. God is zelfs zonder hoedanigheid (ἄποιος) te denken en niet alleen zonder menselijke vorm (ἀνθρωπόμορφος)<sup>67</sup>. De ongeworden Schepper staat zover boven het gewordene, dat mensen niets uit de wereld van de schepselen op God kunnen overdragen (προσαναπλάττουσιν αὐτῷ).

Tot zover zou de hele redenering nog af te leiden zijn uit de incorporaliteit dei. Maar dan gaat Philo verder: niet alleen is God ἄποιος en dus ontoegankelijk voor de menselijke waarneming, maar Hij is ook ontoegankelijk voor de menselijke νοῦς. Wij kunnen met onze geest slechts komen tot een weet hebben van Zijn bestaan (ὑπαρξίς). Afgedacht van het „dat” kunnen we aangaande God niets weten<sup>68</sup>. Naar zijn wezen (κατὰ τὴν οὐσίαν) is het goddelijk zijn (τὸ ὄν) voor de menselijke νοῦς onbegrijpelijk (ἀκατάληπτον), onkenbaar (ἄγνωστον), zoals trouwens de menselijke νοῦς voor zichzelf al onkenbaar is<sup>69</sup>.

Vanuit de principiële onkenbaarheid Gods<sup>70</sup> is het slechts één stap, en we zijn bij de onmogelijkheid uitgekomen om Hem te benoemen. God heeft geen naam (ὄνομα). De namen, die wij gebruiken, zijn ons gegeven om ons niet geheel zonder benoemingsmogelijkheden te laten<sup>71</sup>. Maar het zijn geen echte namen, want namen definiëren en van God is geen enkele definitie mogelijk. God is τὸ ὄν ἄρρητον (ineffabilis) en Zijn namen zijn slechts σύμβολα, die aan de wereld van het schepsel ontleend zijn.

<sup>66</sup>) Quod Deus 281 M 55. Vgl. HAWolfson II 101 ev, die heeft uitgezocht, dat Philo in de meeste gevallen met ποιότης, ἄποιος etc. het aristotelische „accident in some corporeal object” bedoelt.

<sup>67</sup>) Leg Alleg 50 M 36.

Brunner Dogmatik I Zürich 1946, 255 schrijft dit citaat ten onrechte aan Plato toe.

<sup>68</sup>) Quod Deus 282 M 62.

<sup>69</sup>) De Mut Nom 579 M 7–10.

Vgl. De Post Caini 229 M 15 ev; Quod Deus 279 M 46; Leg Alleg I 62 M 91: zij zijn niet goed wijs (οὐκ εὐήθεις) die Gods wezen (οὐσίαν) willen onderzoeken.

<sup>70</sup>) De tekst, die Philo met voorliefde hiervoor citeert is Ex 33,23. Vgl. de aangehaalde plaatsen in de vorige noot.

<sup>71</sup>) καταχράσασθαι is: in oneigenlijke zin gebruiken, vgl. De Mut Nom 580 M 12 en De Somn I 655 M 230.

Daarop sluit de (cirkel-)redenering zich: als Hij ἄρρητος is, dan ook onbegrijpelijk (ἀπερινόητος) en onkenbaar (ἀκατάληπτος)<sup>72)</sup>.

Wolfson heeft aangetoond, dat Philo met de incomprehensibilitas een nieuw element invoert. „No philosopher . . . ever said so explicitly”<sup>73)</sup>.

Het is dus een even begrijpelijke als interessante vraag, waarom juist Philo op deze gedachte gekomen is. Volgens Wolfson is het, als we de cirkelredenering van Philo tenminste bij de naamloosheid mogen beginnen, voor Philo een bijbels gegeven geweest: God onthult Zijn naam niet, zelfs niet aan Zijn getrouwen<sup>74)</sup>, en Zijn onkenbaarheid volgde daaruit als een logische konklusie. Hoe interessant ook, we laten de vraag nog even liggen en volgen voorlopig het spoor van dit nieuwe element, dat Philo in het Godsbeeld heeft aangebracht. Het verovert zich, zo zal blijken, een even vaste plaats in de kerkelijke theologie als de incorporalitas. Reeds bij de Apologeten vinden we de terminologie terug. God heeft geen naam (nomen ei non est), zegt Aristides, want alles wat een naam draagt, is door het kreatureur-zijn bepaald<sup>75)</sup>.

Justinus zegt hetzelfde<sup>76)</sup>, en bij Athenagoras komen we het ἀκατάληπτος tegen<sup>77)</sup>.

Ook Clemens Alexandrinus beweegt zich in dezelfde lijn: God is niet noembaar (ὀνομαστός). Als wij Hem namen geven, doen we dat on-eigenlijk (οὐ κυρίως), zodat de mooiste namen veeleer uit verlegenheid (ὕπὸ δὲ ἀπορίας) gegeven zijn<sup>78)</sup>.

Voor Origenes staat de zaak in wezen niet anders. We hebben al gezien, dat het volgens hem wezenlijk voor het christelijk geloof is (necesse est credi), dat God naar Zijn wezen onbegrijpelijk (incomprehensibilem) en ondefinieerbaar (inaestimabilem) is<sup>79)</sup>. Het zijn Gods gaat het menselijk kenvermogen te boven, zodat onze woorden Hem nimmer kunnen omschrijven<sup>80)</sup>. Weliswaar kan Origenes bij gelegenheid ook zeggen, dat het goddelijk wezen wel kenbaar is en dus benoembaar (ὀνομαστός). Maar volgens Harnack<sup>81)</sup> hangt dat — goed platonisch — samen met zijn anti-gnostische regel, dat τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον is, en dus ook zichzelf niet kan kennen. God is voor Origenes niet de bewustzijns-loze βύθος van de gnosis.

Bovendien — en ook dat is goed platonisch — denkt Origenes vanuit

72) De Mut Nom 581/2 M 11–15.

Vgl De Somn I 630 M 67 met ἀκατονόμαστος, ἄρρητος en ἀκατάληπτος.

Het Schriftbewijs voor de naamloosheid leest Philo in Ex 3,14.15 en Ex 6,3.

73) Wolfson aw 119. Vgl 118 „a new view”.

Hij bestrijdt daarmee Geffcken Zwei griechische Apologeten 38, die de naamloosheid Gods als een onder grieken gangbare gedachte voorstelt. Eveneens keert hij zich tegen ENorden Ἄγνωστος Θεός, waarin (ten onrechte) Act 17,23 als bewijsplaats figureert.

74) aw 126.

JDaniélou Philon, zegt zelfs kortweg, dat deze leer „s'appuie la Bible” (147).

75) Aristides Apologia I 5.

76) Apologia II 6, 1. De namen worden hier προσηρσεις genoemd.

Vgl ook Dial c Tryph 127 ev (ἄρρητος).

77) Athenagoras Suppl 10, 1.

Vgl ook de daar genoemde andere negatieve predikaten.

78) Strom V 12, 81/82.

79) De Princ I 1, 15.

Vgl ook I 3, 1 en CCelsum VI 62; VII 44. Select in Ps 13 spreekt van ἄρρητος, en in Num hom XVII, 4 van het ineffabilis en incomprehensibilis van de Sapientia.

80) ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, CCelsum VII 38.

Vgl ook VI 64.

81) Dogmengesch I 668.

De Faye aw 35 en HKoch aw 21 sluiten zich bij hem aan.



de gedachte van verwantschap tussen God en mens optimistischer over de menselijke kennismogelijkheden dan bv Philo, Clemens en de latere (neoplatonisch beïnvloede) kerkvaders<sup>82</sup>). De schijnbaar tegenstrijdige uitspraken vullen elkaar hier aan: vanuit het wezen Gods gezien, moet men vanwege Gods geestelijke natura wel tot zijn onkenbaarheid voor de mens konkluderen. Maar wanneer de menselijke geest uitgangspunt is, kan er toch weer van zekere kennis gesproken worden.

De optimistische regels van Origenes vormen echter een uitzondering. Na hem zal de belijdenis van Gods onkenbaarheid (onnoembaarheid) niet meer uit de orthodoxe theologie wijken<sup>83</sup>). Integendeel, hij ontvangt zijn eigensortige bloei in de theologische uiteenzettingen van de neo-platonisch-geïnspireerde kerkvaders, voor wie de onkenbaarheid Gods een van de grondpeilers der theologie vormt. Wanneer God naar Zijn wezen voor de menselijke  $\nu\omicron\varsigma$  kenbaar zou zijn, vervalt de met zo grote eerbied opgebouwde  $\nu\omicron\varsigma$  mystica. Vandaar de felle strijd van Gregorius van Nyssa, Joh Chrysostomus ea tegen de Eunomianen, wier rationalistische (aristotelische) logica het hart van hun vroomheid aantastte<sup>84</sup>).

De kontroverse is bijzonder instruktief voor onze kennis van de achtergronden, die de belijdenis van de onkenbaarheid begeleiden. Uitgangspunt is voor beide partijen, merkwaardig genoeg, hetzelfde Godsbeeld: God kan zichzelf niet mededelen, Hij is de  $\mu\omicron\nu\omicron\varsigma$ , die Zich zou compromitteren door een relatie tot de materiële wereld<sup>85</sup>).

Daarom staat voor beide partijen ook bij voorbaat het  $\acute{\alpha}\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\lambda\eta\pi\tau\omicron\varsigma$  vast. Eunomius en de zijnen gaan hier zelfs verder dan de orthodoxie en komen in het agnosticisme terecht. Alle concepties aangaande God zijn menselijk en dus zonder waarde<sup>86</sup>). Dit geldt echter van de natuurlijke kennis Gods, dus van die kennis, die nog buiten alle openbaring omgaat. Maar ook over het openbaringsbegrip lopen de meningen nog parallel: werkelijke openbaring moet in elk geval wezens-openbaring zijn.

Eerst nu gaan zich de wegen scheiden: voor Eunomius cs heft de openbaring principieel de onkenbaarheid op. Wanneer wij ons maar op de rechte wijze laten onderrichten, kennen wij God zoals Hij Zichzelf kent, dus naar Zijn wezen<sup>87</sup>).

Tegen deze volkomen kennis gaat het bezwaar van zijn tegenstanders. God zoals Hij is, blijft ondanks Zijn openbaring de onkenbare, die niet door namen ( $\delta\nu\omicron\mu\alpha\tau\iota$ ) noch door denken ( $\delta\iota\alpha\nu\omicron\eta\mu\alpha\tau\iota$ ) noch door enig ander begrip ( $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\eta\pi\tau\iota\kappa\eta\ \acute{\epsilon}\pi\iota\nu\omicron\iota\varsigma$ ) gedefinieerd ( $\pi\epsilon\rho\iota\lambda\eta\phi\theta\eta\nu\alpha\iota$ ) kan worden. Hij blijft de onzegbare ( $\acute{\alpha}\phi\rho\alpha\sigma\tau\omicron\nu$ ), onuitsprekelijke ( $\acute{\alpha}\nu\epsilon\kappa\phi\acute{\omega}\nu\eta\tau\omicron\nu$ ) en boven alle woordbetekenissen verheven ( $\pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \delta\iota\acute{\alpha}\ \lambda\acute{o}\gamma\omega\nu\ \sigma\eta\mu\alpha\sigma\iota\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\acute{\omega}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ ) God<sup>88</sup>).

82) Harnack aw I 667.

83) Voor de patres zie men bv WKöhler Dogmengesch I 86 ev.

84) Over Eunomius en zijn volgelingen: Harnack Dogmengesch II 189 ev; 220 ev; 252 ev en de inleiding van Cavallera op Joh Chrysostomus ΠΕΡΙ ΑΚΑΤΑΛΗΠΤΟΥ, (sources chrétiennes). Ook JDaniélou Platonisme et théologie mystique Aubier 1944, 7 ev houdt zich ermee bezig.

85) Op grond van de incommunicabilitas dei wordt daarom door Eunomius de triniteit ontkend (zo reeds de Arianen).

86) vgl de aangehaalde inleiding van Cavallera 17.

87) tw in zijn  $\acute{\alpha}\gamma\epsilon\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ , een magere bepaling (vgl de „eerste beweging” van Aristoteles) van het wezen Gods.

Vgl Harnack aw II 189.

88) Gregorius Nyss Contr Eunomium I 1.

Vgl ook I 12: wat God naar Zijn wezen ( $\kappa\alpha\tau'\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ) is, kan niet met woorden gepredikt

Over het wezen Gods (ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ) moeten we zeggen, dat het voor het ganse schepsel onkenbaar is (ἀκατάληπτη <sup>89</sup>). Dat geldt zelfs voor de door openbaring verlichte bijbelschrijvers: de σοφία Gods is voor hen reeds een nooit eindigende en mateloze zee, zou dan Gods οὐσία voor hen κατάληπτή zijn? <sup>90</sup>)

Rechte Godskennis bestaat daarom in de belijdenis, dat wij niet weten (ἀγνοεῖν) wat God naar Zijn wezen is <sup>91</sup>).

We zien het merkwaardige van dit dilemma pas goed, als we bedenken, dat hier openbaring (Eunomius) en wezen Gods (Gregorius en Johannes) tegenover elkaar komen te staan in een duidelijke konkurrentie-verhouding: wordt aan de een teveel gegeven, dan komt dat op de ander in mindering. Maakt de openbaring Gods wezen al te zeer bekend, dan boet het God-zijn van God erbij in. En omgekeerd: wordt aan het God-zijn van God genoeg gedaan, dan blijft er voor openbaring weinig speelruimte over.

Waar komt dit vreemde dilemma vandaan? Die vraag is belangrijk genoeg om erop in te gaan, omdat de probleemstelling, zoals we zullen zien, een beheersende plaats in de theologie blijft innemen. Het antwoord brengt ons bij het Godsbeeld van de kerkvaders, zoals dat in zijn verhouding tot openbaring naar voren komt. Van dit Godsbeeld moeten we zeggen, dat het zich niet op een andere wijze tot openbaring verhouden kan dan het doet, omdat het begrip openbaring van huis uit aan dit Godsbeeld vreemd is.

Om deze ver-strekkende these aannemelijk te maken, zetten we in bij het platonische Godsbeeld, en volgen daarna een gedachtengang, die zich langs onderstaande punten voortbeweegt:

1. De natura-dei-problematiek, die de christelijke theologen van Plato overnemen, verloochent zijn oorspronkelijke structuur niet, dwz met de overname van het natura-begrip gaat de overname van de predikatieve structuur van het Godsbegrip min of meer hand in hand. Op twee manieren komt dit predikatieve Godsbegrip echter in konflikt met de bijbelse gedachte van openbaring. Van huis uit verbindt zich — dit in de eerste plaats — dit Godsbegrip niet met de notie van openbaring als daad Gods, maar met een „transparante” kosmische werkelijkheid, die het goddelijke als het ware laat doorschemeren <sup>92</sup>).

Daarmee korrespondeert — dat is de tweede opmerking — dat de mens zich zijn kennis aangaande God niet zozeer laat schenken alswel zichzelf verwerven moet. „Het leven van de Platonicus is niet een wandelen met God maar een wandelen naar God, of liever: een kruipen naar God” <sup>93</sup>).

Beide opmerkingen samen mogen duidelijk maken, dat het predikatieve godsbegrip een eigen kennis-weg meebrengt die in elk geval niet identiek

worden. In de Oratio Cat (XXXII 120) handelt Gregorius over de vraag of men de goddelijke φύσις nu met godheid of met een andere passende naam moet benoemen.

<sup>89</sup>) Joh Chrysostomus aw 732 D.

<sup>90</sup>) aw 705 D. Vgl ook 720 A (ἀνέκφραστος) en 745 A (ἄφατος).

<sup>91</sup>) aw 742 D. Deze formulering van docta ignorantia reeds herhaaldelijk bij Philo, vgl De Post Caini 229 M 15: het grootste goed is καταλαβεῖν ὅτι ἀκατάληπτον ὁ κατὰ τὸ εἶναι θεός.

<sup>92</sup>) Vgl GCBerkouwer Alg Openbaring 95 ev over het verschil tussen openbaar-zijn en het bijbelse zich-openbaren als daad Gods.

<sup>93</sup>) WJVerdenius Christianiserende of historische Plato-interpretatie NTT 8 Jaarg (1954) 3, 138 met verwijzing naar Plato's eigen voorbeeld van de langzaam maar zeker voortkruipende oliestroom.

is aan de bijbelse gedachte van openbaring. God onthult zich niet, maar is in kosmische verhulling aanwezig<sup>94</sup>).

Het is de mens die Hem met zijn onderzoekende geest uit de kosmische verhulling ahw moet uit-pellen. Alles komt erop aan of hij in staat is de zichtbare kosmos tot op zijn „göttliche Gehalt” te door-zien<sup>95</sup>).

Eerst wie ogen heeft, ziet zoals Thales v Milete πάντα πλήρη θεῶν. De voorkeur van de griekse geest voor de θεωρία — het schouwend oog — hangt samen met het predikatieve godsbegrip. Het is ons tevens duidelijk dat men eerst vanuit deze vooronderstellingen de beeldende kunst als „Sprache der Religion” kan typeren, dwz als een ver-beeld-ing van wat het schouwend oog aan goddelijks in de kosmos heeft ontdekt<sup>96</sup>).

Maar niet minder duidelijk is het dan waarom Israel althans in deze zin zo arm aan kunst is geweest: het zag niet wat de grieken zagen.

2. We zijn daarmee al bij de volgende halteplaats gekomen: wanneer Plato dit Godsbeeld een metamorfose laat ondergaan, en het wezen Gods door het te ontdoen van zijn irrationele en amorele aspecten nader bepaalt als het ware (intelligibele) zijn dat voor de νοῦς toegankelijk is, dan is de zoekende mens voortaan de intellektueel-kennende mens geworden. Maar noch de oorspronkelijke structuur van het Godsbegrip, noch de kennisweg die in het verlengde daarvan ligt, ondergaat daardoor een wijziging. De weg van de mens blijft de weg van de ontdekkingsreiziger, die in het oerwoud van de kosmos op zoek is naar God. Hij oriënteert zich nu echter met de νοῦς, sedert hij weet dat God niet in de botte materie, maar in de intelligibele wereld te vinden moet zijn.

3. Wanneer Plato dan ook van deze God zegt, dat Hij het zijn-zelf te boven gaat (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)<sup>97</sup>), dan voert hij een transcendentiebegrip in, dat zowel door de predikatieve structuur als door de typisch-platonische vergeestelijking bepaald is. Binnen het raam van de kennisweg, zoals die door de predikaatsstructuur van het woord god bepaald is, betekent transcendentie, dat God vanwege zijn natura voor de menselijke νοῦς een moeilijk bereikbare werkelijkheid is<sup>98</sup>). De (zichtbare) kosmos verhult het wezen Gods meer dan dat hij het onthult. Wolfson heeft gelijk, als hij zegt, dat Plato in strikte zin dus niet van de onkenbaarheid Gods spreekt. „Moeilijk” is nog iets anders dan „helemaal niet”<sup>99</sup>).

Een kleine twijfel aan de capaciteit van het menselijk kenvermogen zal echter genoeg zijn om het transcendentiebegrip zover uit te rekken, dat het de onkenbaarheid Gods insluit<sup>100</sup>). Deze stappen voltrekken de latere skeptische platonisten. Men blijft trouw aan Plato's Godsbeeld, maar diens vertrouwen in de menselijke mogelijkheden heeft men verloren. Vanwege zijn natura is God niet slechts verheven boven, maar ook onbereikbaar voor de mens. Transcendentie en natura dei worden daardoor tot keerzijden van een zelfde belijdenis: God is onbereikbaar voor de zoekende mens.

94) Over deze eigen kennisweg Kleinknecht ThW III (sv θεός) 72 ev.

95) Een uitdrukking van KSchefold aw 10. Vgl ook aw 132 waar de taak van de mens omschreven wordt als „das Sichtbare verstehend zu durchdringen”.

96) vgl KSchefold aw 9.

97) Rep 509 B.

98) vgl Rep 517 B/C: μόνος ὁρᾶσθαι.

99) Wolfson aw 111.

Naar zijn herkomst gerekend gaat het in dit transcendentie-begrip om een aangrijpende zaak: de mens, die als God-zoeker zo welgemoed begonnen was, buigt het vermoeide hoofd. God is niet als de mensvormige godengestalten van Homerus, dat staat buiten kijf. Wat Hij dan wel is, blijkt de kosmos niet prijs te geven.

Het heelal zwijgt — dat is de oorspronkelijke betekenis van de transcendentie Gods <sup>101</sup>).

Wat men het starre „griekse” Godsbeeld pleegt te noemen, is dus van huis uit een veel levender theologoumenon dan het in de latere tradities blijkt te zijn. Het is geladen met de smartelijke ervaring van de vreemdheid van God en de daarmee verbonden vereenzaming van de mens.

Snik maar  
Want van hier tot God  
Snikt om ons lot  
Niemand, niemand.  
(Leo Vroman)

Eerst later zal men van de nood een deugd maken, en met behulp van de spekulaties over de natura dei een Godsbegrip opstellen, welks eer juist in een al radikalere transcendentie komt te liggen. Philo is daarmee begonnen, zoals het schijnt <sup>102</sup>).

We kunnen aan Wolfson toegeven, dat het bijbels getuigenis over Gods verhevenheid boven zijn schepselen daarbij een rol gespeeld heeft <sup>103</sup>). Wat Philo in de HS over Gods verhevenheid heeft gevonden, vertaalde hij echter in het begrippenmateriaal van de godsdienstfilosofie van zijn tijd <sup>104</sup>). De hoogheid van God wordt opgevat als Zijn transcendentie, dwz Zijn ἀκροτάτητον-zijn voor de menselijke νοῦς vanwege Zijn natura.

De christelijke theologen gaan in het voetspoor van Philo verder. Uiteraard zou een nauwkeurige studie van hun openbaringsleer allerlei aksentverschillen kunnen aanwijzen. Wij hebben er al op gewezen, dat Origenes (en in zekere zin ook Clemens) optimistischer gedachten aangaande het menselijk kenvermogen koestert dan bv Philo. Dergelijke onderscheidingen zouden vaker te maken zijn.

Het Godsbeeld van Origenes bv vertoont — bij al zijn platonisme — veel levendiger trekken dan dat van Plato zelf of dat van Clemens <sup>105</sup>). Men brenge zich trouwens te binnen hoe Origenes het ene anthropomorfisme uitwerpt om het andere weer binnen te halen. Mensvormiger

<sup>100</sup>) Vgl over het hellenisme als breuk in de klassieke griekse geborgenheid KSchefold aw 120 ev.

<sup>101</sup>) In bepaalde gnostische tradities heet God dan ook het eeuwig zwijgen (σιγῶν) vgl WKöhler Dogmengesch I 85 ev.

Volgens Daniélou is de gnostiek een vorm van platonisme, maar dan in synthese met de oosterse religiositeit, zoals Origenes een synthese van het platonisme en het Christendom is, Origène 100.

<sup>102</sup>) Zijn excessief transcendentiebesef is er zelfs de oorzaak van dat hij bij gelegenheid in het midden wil laten of men „de laatste oorzaak” onlichamelijk (ἀσώματον) of met een lichaam (σῶμα) moet denken, Leg Alleg III 128 M 206.

Vgl idem De Fuga 570 M 164.

<sup>103</sup>) Wolfson aw 119.

<sup>104</sup>) Een goed voorbeeld van de skeptische traditie in Philo's tijd geeft Cicero De Nat Deorum III, waar de (skeptische) Akademie het woord krijgt.

<sup>105</sup>) Zo reeds Harnack aw I 666–668.

Idem De Faye aw III 37/38 en Koch aw 24.

handelen dan dat van de goddelijke Pedagoog laat zich bijna niet beschrijven. Hij mag, wat Plato slechts aan de leiders van zijn staat toestond, maar uit het Godsbeeld geheel en al heeft willen schrappen: om pedagogische redenen het pia fraus hanteren!

Men kan er kritiek op hebben, dat Origenes deze ethisch-aanvechtbare trekken in het Godsbeeld toelaat<sup>106</sup>), maar zal moeten toegeven, dat er op deze wijze wel van een levendig verkeer tussen God en mens te spreken valt.

Wij moeten deze bijzonderheden echter laten rusten, en ons bepalen tot die trek, die in het Godsbeeld, ondanks alles, gemeenschappelijk wordt aangenomen: de transcendentie.

De goddelijkheid van God wordt, met name sedert de neoplatonisch-beïnvloede kerkvaders, allereerst gezocht in Zijn absolute onkenbaarheid naar Zijn wezen<sup>107</sup>).

De transcendentie is Gods meest wezenlijke karakteristiek.

Schijnbaar verloopt alles dan verder in goede orde. Het transcendentiebegrip kan immers goede diensten bewijzen, zoals het lijkt, bij de opbouw van de openbaringsleer. Er wordt duidelijk mee aangetoond, hoezeer de mens voor zijn Godskennis op openbaring is aangewezen.

Geen kennis zonder openbaring!

Het transcendentiebegrip wekt als geen ander gegeven het besef van menselijke afhankelijkheid op en fundeert daarmee het genadig karakter van de aanpassing<sup>108</sup>).

Dat God Zich openbaart en daarmee de mens tot kennis brengt, berust op genadige kondescentie<sup>109</sup>).

En hoe hoger de transcendentie, des te dieper de kondescentie. Sterker schijnt het genade-karakter van de aanpassing niet onderstreept te kunnen worden.

Toch — we menen terecht gesproken te hebben van „schijnbaar”. We dienen ons nl over de aard van dit transcendentiebegrip niet te vergissen.

Ook bij de christelijke theologen van de oude kerk, is de onkenbaarheid Gods meer een konklusie uit de natura dei dan een openbaringsgegeven. God is niet de Transcendente, omdat Hij Zich als zodanig geopenbaard heeft, maar eerst nadat Zijn transcendentie vanwege Zijn natura vastgesteld is, krijgt de openbaring een plaats toebedeeld.

Welke plaats?

Het is duidelijk, dat *dit* transcendentiebegrip zich achteraf niet zo gemakkelijk laat combineren met de openbaringsgedachte. De onkenbaarheid Gods als wezenlijke bepaling voor het God-zijn van God, verzet zich tegen elke notie van openbaring<sup>110</sup>).

Openbaring moet dan per definitie in mindering komen op het God-zijn

106) De preken van de Kappadociërs worden er zelfs een „imitatio dei” door!

107) Marcions bezwaar tegen de God van het OT was oa het feit, dat Hij ons zo „bekend” voorkomt. Dat kan de echte God niet wezen! Zie Koole De overname van het OT 211.

108) vgl Daniélou Philon 145, die transcendentie en genade bij Philo terecht korrelate begrippen noemt.

109) Dit woord zal het aanpassingsbegrip blijven vergezellen door de geschiedenis van de theologie heen. Men zie bv Bavinck aw II 68: „dit is Zijn genade . . . dat Hij tot Zijn schepselen Zich neerbuigt en tot hen spreekt en aan hen verschijnt op menselijke wijze”.

En KBarth KD I 2, 35.

110) Van hier uit laten zich de problemen van het modalisme verstaan. Vgl AJHeijns Die modalistische Triniteitsbeskouing Kampen 1953, 169 ev.

van God. Voor dit dreigende konflikt tussen Godsbeeld en openbaring hebben de kerkvaders gestaan, zoals we in de kontroverse tussen de Kappadociërs en de Eunomianen bijzonder duidelijk konden nagaan. In tegenstelling tot het modalisme hebben zij een uitweg uit het probleem gevonden: het aanpassingsbegrip.

Vanuit de transcendentiegedachte staat er inderdaad geen andere uitweg open dan deze begrensde mogelijkheid. Openbaring is tegen deze achtergrond een meer of minder moeizaam voltrokken compensatie van de principiële onkenbaarheid Gods. Transcendentie (cq Godsbeeld) en openbaring staan van huis uit in een spanningsverhouding tegenover elkaar. De oplossing van het konflikt zal daarom het karakter dragen van een evenwichtskonstruktie tussen de eisen, die het Godsbeeld enerzijds en de openbaring anderzijds stelt.

Als zodanig mogen wij het aanpassingsbegrip zien.

Openbaring als aanpassing of akkommodatie is het invoeren van een openbaringsmodus, die aan het God-zijn van God in zijn transcendentie (onkenbaarheid) niet te kort wil doen, en tegelijk de principiële onkenbaarheid tracht te compenseren.

Voordat we de zaak van die kant uit nader gaan bezien, vatten we de kern nog eenmaal samen: de bron van het konflikt tussen Godsbeeld en openbaring (en daarmee: van de aanpassingsgedachte) zoeken we in het feit, dat het transcendentiebegrip, waarmee men werkt, niet aan de openbaring ontleend is, maar aan een natura-dei-problematiek, die van huis uit vreemd staat tegenover de bijbelse openbaringsgedachte.

Het is dus niet de nadruk op Gods verhevenheid op zichzelf, die naar een konfliktsituatie moet voeren. In zoverre hebben de Kappadociërs in hun kontroverse met de Eunomianen het gelijk aan hun kant: terecht verdedigen zij tegenover hun tegenstanders het geheimenis van het God-zijn van God. Zij doen dit echter met behulp van het traditionele transcendentiebegrip, dat, wat zijn afkomst (en zijn uitkomst!) betreft, een stuk *theologia naturalis* is<sup>111</sup>).

## B. Aanpassing, inkarnatie en inkongruentie

Wij hebben gezien, hoe gangbaar het patroon van openbaring als aanpassing in de christelijke theologie bleek te zijn. We kunnen nu zeggen: overal waar we de mensvormigheid der openbaring als aanpassing of akkommodatie geïnterpreteerd vinden, zal het door de transcendentiegedachte beheerste Godsbeeld op de achtergrond staan, en een tegeninstantie tegen de openbaring vormen. Niet in die zin alsof de konstrukties van Origenes en de oude kerkvaders klakkeloos overgenomen zouden zijn. Men kan binnen het kader van de vraagstelling vele onderdelen een andere inhoud geven, en van daaruit vele aksenten anders leggen. Maar het formele raam kan desondanks een eindweegs behouden blijven, en een bron van theologische spraakverwarring vormen.

Wij willen hier inzetten bij een recent konflikt over de *modus* der

<sup>111</sup>) Vgl KBarth KD II 1, 207/8 over de verborgenheid (*incomprehensibilitas*) Gods als eigenmachtige terminus ad quem van de mens. Barth spreekt in dit verband van de „*docta ignorantia* des natürlichen Menschen”.

openbaring, zoals ons dat tegemoet komt in de kritiek van KSchilder op het openbaringsbegrip van de jonge Barth, en ons betoog vervolgens toespitsen op de plaats van de inkarnatie in de aanpassingstheorie.

De kern van Schilders kritiek zijn we op het spoor als we hem aan Barth het verwijt horen maken, dat deze „den Offenbarungsvorgang aus Gottes Wesen (spatiëring KS), aus seinen „opera immanentia” poogt af te leiden <sup>112)</sup>.

Schilder wil erkennen, dat er ook een spreken Gods naar Zijn Wezen is, maar dat is dan het intertrinitarische spreken en dit spreken „hat mit der Offenbarung und Ihrer Rede nichts zu tun” <sup>113)</sup>. Wij moeten de openbaring zi verbinden met het opus exeuns en niet met het opus immanens. Wie, zoals Barth, bij het oneindig kwalitatief onderscheid inzet (bij God naar Zijn Wezen), en vandaaruit een openbaringsbegrip ontwerpt, moet terecht komen bij een dialektiek van openbaring en verborghenheid: inhoud en middel der openbaring staan in een onverzoenlijke tegenspraak tot elkaar. De „Gestalt” van de openbaring is niet een passend, maar een onpassend middel voor de zelfonthulling van God als de Gans Andere. Openbaring moet daarom principieel onthulling en verhulling tegelijk zijn <sup>114)</sup>.

Schilder verwerpt deze dialektische spanning tussen openbaring en verhulling als een irrationalisering van de openbaring, en stelt daar tegenover, dat Gods spreken onze denkwetten niet ondergraaft, maar herstelt in hun oorspronkelijke gestalte <sup>115)</sup>. Voor zijn eigen visie beroept hij zich op Calvin: „Calvin aber macht's anders” <sup>116)</sup>. Bij hem vinden we volgens Schilder de openbaring in verband gezet met het proces der geschiedenis, waarin en waardoor God Zijn eeuwige besluit in de tijd uitvoert <sup>117)</sup>. Het woord Gods aan de mens is één van de middelen, waarmee God de geschiedenis tot zijn voleinding leidt. Het zou dan ook juister zijn om niet van revelatio, maar van historia revelationis te spreken als voortgaande ontsluiting van Gods dekreet <sup>118)</sup>.

Het is deze combinatie van openbaring en geschiedenis, die volgens Schilder aan Calvin de gelegenheid verschaft om het openbare spreken van God niet uit Zijn wezen, maar „aus Gottes εὐδοκία, aus Seinem Wille zur opera exeuntia” te laten voortkomen <sup>119)</sup>.

Op de tegenvraag of God dan iets anders dan „nur Gott” zijn kan, óók in zijn openbaring, zou Calvin — nog steeds volgens Schilder — geantwoord hebben, dat juist Gods almacht een verbinding kan scheppen tussen Zichzelf en Zijn scheepsel. Niet *hoewel*, maar *omdat* Hij God is, kan Hij Zichzelf aan de mens aanpassen (adaptare), ook in zijn spreken <sup>120)</sup>.

Weliswaar blijft openbaring óók dan tegelijk een vorm van verhulling

112) KSchilder Zur Begriffsgeschichte des „Paradoxon” 423.

113) *tap.*

114) Zie Barth zelf hierover in KD I 1, 171 ev en Schilder aw 335 ev.

115) Schilder aw 464. Blijkens de kontekst (zie 465) bedoelt Schilder met die denkwetten vanuit de schepping vooral het principium identitatis en dat van het exclusi terti.

116) aw 419. Wij zullen niet controleren of Schilders beroep op goede gronden berust.

117) aw 420.

118) „ein providentielles Realisieren der Praedestinatio” aw 422.

119) aw 423. Men lette erop hoe Schilder hier de εὐδοκία (Luc 2,14!) buiten het wezen Gods plaatst.

120) aw 424.

van Gods wezen. Maar de verhulling kan dan niet meer uitgespeeld worden tegen de openbaring en, omgekeerd, de openbaring niet meer tegen de verhulling. Van een „paradoxon” tussen „Gehalt” en „Gestalt” der openbaring, of tussen wezen Gods en akkommodatie is dan geen sprake meer <sup>121)</sup>.

De verhulling staat niet dwars op de openbaring, maar is als akkommodatie Gods de modus daarvan.

Daarom kan het ook niet bij een eenvoudige aanpassing blijven. Nadat de mens de weg van transcendentie naar akkommodatie heeft afgelegd, begint de terugweg van de akkommodatie naar de transcendentie <sup>122)</sup>.

Hier blijkt, wat Schilder precies met de akkommodatie bedoelt: het is een pedagogische versluiering, die een bepaald doel nastreeft: „sie *beabsichtigt* durch „Gewöhnung” an Gott den Menschen von einem „Kinde in Christo” zum „Manne in Christo” zu machen” <sup>123)</sup>.

In het historisch proces van Gods zelfmededeling is de akkommodatie daarom een fase, die achterhaald wordt. Bij „Zunehmender Glaubenserkenntnis” <sup>124)</sup> ontdekt de christen, dat Gods zelfverhulling in zijn akkommodatie juist vanwege zijn opvoedingskarakter maar akkommodatie is, en niet identiek met „Offenbarung Gottes in ihrer Wesenheit und Ganzheit” <sup>125)</sup>. Daarom blijft hij niet bij een paradoxale verhouding tussen openbaring en verborgenheid staan, maar laat hij zich door het middel der akkommodatie opvoeden tot hogere kennis.

Deze weg is volgens Schilder legitiem, want Jezus Christus gaat ons hierin voor. Hij komt als profeet de grenzen van onze kennis terugdringen <sup>126)</sup>. Men mag heel de openbaring zelfs in dit licht zien als het historische proces van het terugdringen der kennisgrenzen door Christus <sup>127)</sup>. Opnieuw: openbaring en verhulling verhouden zich niet tot elkaar in een statische dialektiek. Akkommodatie wil zeggen, dat er beweging is in de richting van het opheffen van de verhulling. Als Heer der kennisgrenzen vergroot Jezus Christus in het openbaringsproces zowel kwalitatief (vanwege het doorzien van de akkommodatie) als kwantitatief (vanwege uitbreiding van het kennisgebied) onze menselijke kennis <sup>128)</sup>. Daarom gelooft de christen aan „Progression der Offenbarung und der Illumination”, en van daaruit aan het goed recht van een „wohltemperierten inquisitio arcanorum Dei” binnen de verschuiving der grenzen, die met Christus begonnen is <sup>129)</sup>.

Tot zover Schilder. De betrekkelijke uitvoerigheid, waarmee we hem citeerden, heeft zijn reden. Zijn uiteenzettingen (en polemieken) laten ons

<sup>121)</sup> Men vergelijke wat Schilder aw 445, schrijft over de menselijke kennis: „Das andere, was Gott ihm nicht gesagt hat (enthält) die letzte Begründung für seine eigene Doctrina”, en doet er dus geen afbreuk aan. Overigens een merkwaardige zin, wat de formulering betreft!

<sup>122)</sup> Schilder spreekt eerst van Calvijn's weg van transcendentie naar akkommodatie (419) en later van „Calvins Rückweg von der Accommodatio Gottes zu der Transzendenz Gottes” (436).

<sup>123)</sup> aw 438.

Kursivering van ons (K).

<sup>124)</sup> aw 440.

<sup>125)</sup> aw 439.

<sup>126)</sup> aw 454.

<sup>127)</sup> tap.

<sup>128)</sup> aw 458/9.

Het blijft menselijke dwz inadekwate kennis. Maar wanneer de gelovige „seinerseits nur aus der Offenbarung richtig geschlossen hat, kann seine Doctrina nicht mit Gottes eigenem Wissen streiten”, aw 445. Zie idem 313.

<sup>129)</sup> aw 445 en 457.



nog eens zien, hoe dezelfde probleemstellingen telkens terugkeren, ook in de nieuwere theologie.

Om te beginnen kunnen we konstateren, dat het verschil tussen de konstruktie van Schilder en die van Barth, waarop de eerstgenoemde zijn kritiek richt, minder groot is dan het op het eerste gezicht lijkt. Zowel het akkommodatie-begrip van Schilder als de „Welthaftigkeit” der openbaring, waarvan Barth uitgaat, verwijzen naar een spanning tussen God-naar-Zijn-wezen en God-in-Zijn-openbaring, die bij beide theologen dezelfde achtergrond heeft: het traditionele transcendentiebegrip, dat het wezen Gods voor onmededeelbaar verklaart <sup>130)</sup>.

Schilder hoorden we zeggen, dat er wel een spreken Gods naar Zijn wezen is, maar dat men dan het intertrinitarische spreken bedoelt. Met de openbaring heeft dit „wezenlijke” spreken niets te maken <sup>31)</sup>.

Bij Barth vinden we in het eerste deel van zijn „Kirchliche Dogmatik” bijna letterlijk dezelfde redenering. In verband met zijn polemieken tegen Gogarten merkt hij op, dat de theologie slechts dan vrij kan blijven van de korrelatie-gedachte (God wordt predikaat van de mens, en omgekeerd: de mens een rekwisiet voor het wezen Gods), wanneer men bereid is „mit der ganzen älteren Theologie zwischen der Trinität Gottes, wie sie uns im offenbaren, geschriebenen und verkündigten Wort Gottes erkennbar ist und seiner immanenten Trinität, also zwischen „Gott an Sich” und „Gott für uns” .... bewusst und scharf zu unterscheiden ....” <sup>132)</sup>.

Inderdaad, zo spreekt de traditie, ook de Gereformeerde. Bavinck komt er bv herhaalde malen op terug, dat er onderscheiden moet worden tussen God naar Zijn wezen en God in Zijn openbaring .... „Gelijk God is en spreekt in Zichzelven, kan Hij door geen schepsel worden aanschouwd of verstaan” <sup>133)</sup>.

Het is hier een geschikte plaats om de motieven nog eens te waarderen, die zich achter de hantering van deze transcendentie-gedachte verschuilen. Het is in deze traditie om niet minder begonnen dan het handhaven van het God-zijn van God, Zijn onvergelykbaarheid met Zijn schepselen. Achter het transcendentiebegrip ligt het besef van afstand tussen God en mens. God is de Verborgene vanwege Zijn verhevenheid. De verhouding tussen Hem en de mens wordt dan ook met voorliefde omschreven als die van een „unendlich qualitativen Unterschied” <sup>134)</sup>.

Wij zullen deze motieven moeten eren. Meer nog: als we ons de ouderdom van deze transcendentie-traditie voor de geest halen, zal ons een gevoel van respekt moeten bekruipten voor een religieusiteit, die zichzelf door de eeuwen heen zó levend wist te bewaren <sup>135)</sup>.

Desondanks zullen hier de vraagtekens komen te staan. Met behoud van onze eerbied voor de motieven, zullen we moeten zeggen, dat het

<sup>130)</sup> Vgl KSchilder aw 434, die hier in dezelfde richting wijst: het verschil tussen Calvin en Barth zou met een andere visie op de verhouding transcendentie-immanentie samenhangen.

<sup>131)</sup> aw 423. Vgl ook 445.

<sup>132)</sup> KD I 1, 179 met beroep op Luthers Auslegung des 1. und 2. Kap. Johannes, 1537/38.

<sup>133)</sup> HBavinck Geref Dogm I 281. Zie ook II 67 „... niet van God, gelijk Hij in Zichzelf bestaat, maar van God in Zijne openbaring ...” en pass.

Kuyper Loci I 8 ev stelt daarentegen, dat de locus de Deo zal handelen over „Gott an und für sich”, dwz God, afgedacht van Zijn verhouding tot de schepselen.

<sup>134)</sup> De term is van Sören Kierkegaard. Schilder en Barth bedienen zich er beiden van.

<sup>135)</sup> Men leze — om een zeker begin- en eindpunt te noemen — naast elkaar het traktaat ΠΕΡΙ ΑΚΑΤΑΛ van Joh Chrysostomus, en Das Heilige van Rötto.

traditionele transcendentiebegrif weinig geschikt is om de verhevenheid, of wil men: het anders-zijn van God te handhaven. Niet omdat er op zichzelf geen waardevolle gedachten mee vertolkt zouden kunnen worden, maar omdat het, vanwege zijn afkomst, een openbaringsstructuur insluit, die zich niet of nauwelijks laat combineren met wat de HS onder openbaring verstaat. Juist het feit, dat men Gods openbaring in Zijn mensvormigheid als aanpassing, adaptatie of akkommodatie ging verstaan, betekent altijd weer, dat men in feite zijn uitgangspunt nam in een wezen Gods, dat nog achter de openbaring Gods moest liggen. Wanneer men eenmaal op dat punt heeft ingezet, kan men nog wel van elkaar verschillende openbaringsvisies geven (we zullen dat aanstonds nog zien), maar dan binnen het bestek van een aantal gemeenschappelijke grondtrekken, die niet verloochend kunnen worden.

We zullen die grondtrekken in dit hoofdstuk niet alle even volledig kunnen beschrijven, en wel uit methodisch oogpunt.

Het volgende kan voorlopig voldoende zijn:

Wanneer men de mensvormigheid van de openbaring interpreteert als aanpassing of akkommodatie, dan gaat het in deze aanpassing — gezien vanuit het transcendentiebegrif als achtergrond — om de overbrugging van een voorlopig nog formele afstand tussen God en mens.

Het kwalitatieve onderscheid (dwz het onderscheid in formele zin) tussen God en mens is uitgangspunt van de redenering.

Tot zover vinden we Bavinck, Schilder en Barth (om maar niet meer te noemen) in elkaars gezelschap.

Wat bij Barth „indirekte Offenbarung” of „Welthaftigkeit” als gestalte der openbaring heet, is weliswaar niet precies hetzelfde als wat Schilder onder akkommodatie verstaat<sup>136</sup>), maar de achtergrond van beider konstruktie is dat wel: het gaat in de openbaring om de overbrugging van een formele distantie.

De overbrugging zelf wordt inderdaad verschillend getekend. Bij Barth vormen het wezen Gods en de mensvormige openbaring een onoplosbare dualiteit, die men zi alleen maar als paradox kan laten staan. God openbaart Zich in een gestalte, die niet bij Zijn wezen past: „Welthaftigkeit” is de modus der goddelijke openbaring<sup>137</sup>).

Schilder ontkent merkwaardigerwijs deze dualiteit tussen Gods wezen en Zijn openbaring niet! Dat is het beste bewijs, dat hij met zijn opponent het uitgangspunt deelt. Als we de openbaring werkelijk met Gods wezen moesten verbinden, dan kwamen we bij de paradox in de Kierkegaardse zin terecht. Dat is de redenering van Schilder, kunnen we zeggen. Hij bestrijdt de paradox in Barths openbaringsleer dan ook niet door de probleemstelling te ondergraven, maar door een andere oplossing voor te staan: via een beroep op Gods almacht haakt hij als het ware de openbaring van Gods transcendentie af. Het spreken Gods tot de mens hoort

<sup>136</sup>) Men kan eerder verwantschap konstateren met de visie van Bavinck, voor wie alle openbaring „middellijk” is, omdat de afstand tussen God en mens veel te groot is voor „rechtstreeks gewaarworden”, aw I 281, met een beroep op de regel: finitum non est capax infiniti. Voor het veelvuldig beroep — in de Gereformeerde traditie — op deze regel zie men Heppe-Bizer aw 42.

<sup>137</sup>) We herinneren eraan, dat Barth hier zijn Ie deel schreef en later, met name in het IVe deel van de KD andere lijnen trekt. Het verdient verder vermelding, dat Barth het woord „paradox” in I, 1 niet meer gebruikt, vgl Henning Schroër Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem Göttingen 1960, 145.

niet bij God naar Zijn wezen, maar bij God in Zijn opera exeuntia. God openbaart Zich — evenals bij Barth — in een gestalte, die niet bij Zijn wezen past, maar die via Zijn almacht desondanks niet met Zijn wezen in strijd komt. Pedagogische akkommodatie is de modus der goddelijke openbaring.

Er ontstaat dan weliswaar een nieuw probleem: hebben wij in Gods openbaring dan niet met God naar Zijn wezen te maken?

Schilder heeft dit probleem wel gevoeld, en het beroep op Gods almacht blijkt ook te weinig overtuigend gevonden. Daarom spreekt hij tegelijk van een weg-terug. Aanpassing betekent pedagogie, een tijdelijke maatregel, die de bedoeling heeft ons heen te leiden tot de *volle* kennis: van kind tot man in Christus.

Of de zaak daar beter van wordt, zullen we straks nog zien.

Het gaat ons nu om het bewijs, dat zowel de interpretatie van de anthropomorfe openbaring die Barth geeft („Welthaftigkeit”), als die welke Schilder voorstaat (akkommodatie), beide opgeroepen worden door het *formeel-opgevatte*, kwalitatieve onderscheid tussen God en mens<sup>138</sup>).

De mensvormigheid van de openbaring heet dáárom aanpassing (cq Welthaftigkeit), omdat de zin ervan primair gezien wordt onder het gezichtspunt van de overbrugging van het niveauverschil tussen God en mens.

Dat betekent, dat men door de begrippen „aanpassing” (cq „Welthaftigkeit”) op de mensvormige openbaring toe te passen, de mensvormigheid tot een formele, kentheoretische kwestie maakt<sup>139</sup>).

Met het woord „formeel” bedoelen we in dit verband, dat de mensvormigheid van de openbaring — althans voorlopig — niet samenhangt met het evangelie in inhoudelijke zin, maar bepaald is door het kwaliteitsverschil tussen God en mens. Wil er van verkeer tussen God en mens sprake zijn, dan moet God Zich — *afgedacht* van alles *wat* Hij de mens zal zeggen — vooraf aan de mens aanpassen, en in de gestalte van het schepsel de mens benaderen. Daarmee zijn de modus van de openbaring en de inhoud van de openbaring echter van elkaar losgehaakt, en daartegen gaat ons bezwaar<sup>140</sup>).

Wie in de locus de revelatione modus en inhoud van de openbaring van elkaar losmaakt door over de modus te willen spreken, vóórdát de inhoud aan de orde komt, brengt een reeks van kortsluitingen teweeg. Het kan niet anders, of hij moet de gegevens waarmee hij zijn formele openbaringsleer opbouwt, „elders” vandaan halen.

In feite gebeurt dat dan ook: de openbaringsleer, die aan de akkommodatiegedachte van Schilder en aan het begrip „Welthaftigkeit” van Barth ten grondslag ligt, werkt met gegevens, die we eerder in dit hoofdstuk onder de theologia naturalis gerangschikt hebben. De verhouding tussen God en mensen wordt in de openbaringsleer — zij het voorlopig — opge-

<sup>138</sup>) Voor het afstandsbeeld dat Bavinck aw I 281 hanteert, geldt hetzelfde.

<sup>139</sup>) Schilder doet dat heel sterk door een parallel te trekken met de dierenwereld. Ook een dier zien en verstaan wij als mensen op anthropomorfe wijze, omdat wij geen „dierenorgaan” hebben, vgl Bij Dichters en Schriftgeleerden Amsterdam 1927, 392 ev, en het volgende hoofdstuk.

<sup>140</sup>) Dus tegen het „afgedacht”.

Bv ook tegen de regel van Schilder Begriffsgeschichte 430, dat „die Accommodatio Dei ein Artikel (ist), mit dem zunächst die Offenbarung als Tatsache, abgesehen noch von ihrem Inhalt ... und danach auch ihr Inhalt selbst ... steht oder fällt” (kurs KS).

bouwd met behulp van het traditionele transcendentiebegrip. We hebben gezien, dat aan deze transcendentie-gedachte het begrip openbaring van huis uit vreemd is <sup>141</sup>).

De grote moeilijkheid wordt dan ook, hoe men achteraf dit formele openbaringsbegrip, dat afgedacht van de inhoud der openbaring werd opgezet, weer met die inhoud in het reine kan brengen. Tot welke verwarrende (en akute!) problemen men dan wel moet komen, zien we in de christologie. Als de mensvormigheid van Gods openbaring eenmaal geïnterpreteerd is als (formele) aanpassing van God aan het schepsel of als de „Welthaftigheid” waarvan God Zich in Zijn openbaring bedient, dan ligt het voor de hand om hier een lijn te trekken naar de menselijke gestalte van Jezus Christus.

Inderdaad vinden we deze verwijzing zowel bij Bavinck <sup>142</sup>) als bij Schilder <sup>143</sup>), als bij Barth <sup>144</sup>).

Mensvormige openbaring en menselijke natuur van Christus staan bij de drie genoemde auteurs structureel op één lijn. Zowel in het een als in het ander gaat het om die verberging of verhulling Gods die principieel met de openbaring in haar karakter van aanpassing gegeven is.

Nu kan een dergelijke parallel tussen anthropomorfisme (uitgelegd in bovengenoemde zin) en inkarnatie bogen op een indrukwekkende traditie. Wij ontmoeten haar bv reeds bij Joh Chrysostomus en de Kappadociërs <sup>145</sup>). Wij willen dan ook allermint een vorm van samenhang ontdekken. Maar wie *deze* parallel wil handhaven interpreteert de menselijke natuur van Jezus Christus als een formele verhulling Gods tov de mens, dwz een verhulling die afgedacht van de zin van Zijn komen reeds opgeroepen zou zijn door het kwalitatieve onderscheid tussen de goddelijke en de menselijke sfeer.

Terecht heeft Berkouwer tegen een dergelijke uitleg van Christus' mensheid bezwaar gemaakt <sup>146</sup>). Aan het unieke soteriologische motief van de inkarnatie wordt zi op deze wijze tekort gedaan <sup>147</sup>). Men mag de menselijkheid van Christus niet een „bijzonder geval” van de verhulling-in-het-algemeen noemen.

Weliswaar heeft men het zo ook niet willen stellen. Maar Berkouwer merkt oi terecht op dat men wel voorgaf de weg van het bijzondere (de inkarnatie) naar het algemene (de openbaringsstructuur) te bewandelen, doch in werkelijkheid andersom tewerk ging <sup>148</sup>).

Het kwalitatieve onderscheid heeft reeds vooraf de modus der openbaring bepaald, en dwingend voorgeschreven dat de eigenlijke God Zich in Zijn komen tot de mens *moet* verhullen in het kreatuurlijke cq het

<sup>141</sup>) Ook het begrip verborgenheid verandert daardoor van karakter: het wordt het „onopenbaarlijk” restant van Gods Wezen, dat overblijft na de openbaring.

We komen hier later op terug.

<sup>142</sup>) Herhaalde malen, bv in Geref Dogm I 281, 352, II 68.

<sup>143</sup>) aw 446 waar hij Jezus Christus „die Akme der Akkommodation Gottes” noemt.

<sup>144</sup>) vgl KD I 1, 341 over de humanitas Christi als „Gestalt der Offenbarung” waarmee God zich verhult. Zie ook aw 175.

<sup>145</sup>) vgl Pohlenz Vom Zorne Gottes 115 over de inkarnatie als exemplarische gestalte van de  $\sigma\upsilon\gamma\kappa\rho\tau\acute{\alpha}\beta\alpha\sigma\iota\varsigma$  Gods (Joh Chrysostomus). „Diese parallele findet sich so bei Origenes, dem Chrysostomus sonst folgt, noch nicht, ist aber ganz in seinem Sinne”, tap.

<sup>146</sup>) vgl De Persoon van Christus Kampen 1952, 300 ev en Dezelfde, De Algemene Openbaring 243 ev.

<sup>147</sup>) „Zij (nl de inkarnatie) is niet apriori noodzakelijk vanuit de structuur der openbaring, maar is uiting van de weg Gods tot ons”, Berkouwer De Persoon van Christus 314.

<sup>148</sup>) aw 301.

menselijke. Eerst daarna wordt de inkarnatie tot de exemplarische gestalte van *deze* openbaringswijze *gemodelleerd*, dwz niet de inkarnatie geeft aan de openbaring haar rechte structuur maar de reeds vaststaande structuur der openbaring bepaalt het zicht op de inkarnatie.

Naast Barth en Schilder, die we hier in elkaars gezelschap aantreffen <sup>149)</sup> noemen we hier nog als een van de meest krasse voorbeelden VanderLeeuw, voor wie de anthropomorfismen in het OT, de menselijke gestalte van Jezus Christus en het sakrament in de kerkelijke traditie evenzovele parallellen vormen omdat en voorzover zich in al deze gestalten de grondgestalte van alle openbaring Gods in deze wereld aftekent nl de paradoxale verbinding van de beide tegendelen: God en mens <sup>150)</sup>. Schijnbaar is het de gestalte van het vleesgeworden Woord die model staat voor deze openbaringsstructuur. In werkelijkheid staat deze structuur ook voor VanderLeeuw reeds vooraf vast <sup>151)</sup>: het zijn Gods *in* deze wereld moet een gestalte hebben die genomen is *uit* deze wereld. Daarom kan God niet anders tegenwoordig zijn dan in de gestalte van zijn tegen-deel <sup>152)</sup>.

Vanuit deze vaststaande grondstructuur van alle openbaring volgt dan de interpretatie van Christus' mensheid als de sakramentele gestalte Gods bij uitstek. In deze wereld kunnen wij God slechts ontmoeten in het „incognito” van de mens Jezus Christus <sup>153)</sup>.

Wij begrijpen in de samenhang van zijn hele gedachtengang waarom VanderLeeuw daarna kan zeggen dat juist de christen zich nooit van het anthropomorfisme kan distantieëren zonder daarmee wezenlijk de inkarnatie aan te tasten <sup>154)</sup>. De parallel die hij hier tussen Christus' mensheid en het anthropomorfisme trekt, berust geheel en al op het formele grondschema dat de wijze van Gods presentie in de wereld modelleert. We kunnen hier alleen niet toevoegen dat het VanderLeeuw om een openbaringsmodus afgedacht van de inhoud van de openbaring zou gaan. De formele modus is als zodanig identiek met haar inhoud, inzonder voor VanderLeeuw de heilsopenbaring opgaat in de sakramentele presentie Gods in de wereld <sup>155)</sup>.

\* \* \*

Op de christologie als zodanig willen we hier verder niet ingaan. We verwijzen daarvoor naar Berkouwers uiteenzettingen, mn naar wat deze opgemerkt heeft over de konsekwenties voor het geloofsbegrip die uit

<sup>149)</sup> Mogen we hier aan beider jeugdliefde voor RÖtto denken? Vgl Schilder Bij dichters en schriftgeleerden 407 ev en KBarths opmerkingen in de feestbundel Antwort Zollikon 1956, 854. Zelfs VHepp bevindt zich wat de waardering van Otto betreft in hun gezelschap, getuige zijn Gereformeerde Apologetiek Kampen 1922, 36.

<sup>150)</sup> Zie zijn Der Mensch u die Religion Basel 1941, 131 ev. Verder zijn Sacramentstheologie Nijkerk 1949 over de inkarnatie als de sakramentele „grondvorm” van het leven aw 223 ev.

<sup>151)</sup> Niet minder vanuit de anthropologie dan vanuit de theologie. De mens *is* beeld (Gods), *moet* beeld-en, en *kan slechts* in de konkrete vorm van het beeld (symbool) zijn „Gegenüber” kennen, Der Mensch 120 ev (vgl „Ein Mensch, der zu seiner Menschwerdung des Bildes bedarf” aw 123).

<sup>152)</sup> De noodzaak van een „gestalte” (zichtbaarheid) is daarmee tevens gefundeerd. „Il a une figure” moet men van God-in-de-wereld zeggen, aw 131.

<sup>153)</sup> aw 141.

<sup>154)</sup> aw 141 ev.

<sup>155)</sup> Zoals alle inkarnatie-theologie heeft ook die van VanderLeeuw daarom moeite met het kruis van Christus als een gebeuren met beslissende betekenis.

deze formele versmalling van de inkarnatie voortvloeien<sup>156</sup>). Het ging ons hier slechts om een aspekt: de interpretatie van de menselijke natuur van Christus in de openbaringsleer. Wij menen dat Berkouwers kritiek die wij boven memoreerden, gelijkkelijk van toepassing is op Bavinck, Schilder, Barth en VanderLeeuw. In de openbaringsleer krijgt de menselijke natuur van Christus bij de genoemde theologen een zelfstandige zin, naast de zin die men er in de eigenlijke christologie aan toekent<sup>157</sup>).

Wij menen dat men deze twee-zinnigheid niet aan het bijbels getuigenis ontleend heeft, maar aan een schematiek die met even vreemde (buiten-bijbelse) als alles beheersende vooronderstellingen werkt<sup>158</sup>).

De gevaarlijkste positie neemt Schilder hier in, als hij spreekt van een openbaringsproces, waarin de pedagogisch-bedoelde akkommodatie door Jezus Christus als profeet stap voor stap wordt opgeheven. Bavinck blijft staan bij een openbaring, die over de hele linie aanpassend is en moet blijven. Daarin is hij in zekere zin verwant met Barth, die via zijn konstruktie van „Gehalt” en „Gestalt” der openbaring eveneens blijft staan bij een onophefbare dualiteit.

Voor Schilder is de mensvormige openbaring echter een „noodmaat-regel”, die in het proces der geschiedenis althans gedeeltelijk weer ongedaan gemaakt zal worden door Jezus Christus zelf<sup>159</sup>). Dat komt erop neer, dat Schilder in het verband van zijn openbaringsleer Jezus Christus tegelijk als „akme” en als opheffer van de goddelijke aanpassing wil zien. Vanuit de pedagogie-gedachte laat deze schijnbare tegenstrijdigheid zich inderdaad rijmen. Elke pedagogische gestalte is er tenslotte op uit om zichzelf overbodig te maken. Als het doel bereikt is, kan zij verdwijnen<sup>160</sup>).

Maar wat moeten we dan van de mensheid van Christus zelf denken? Wordt zij als pedagogische aanpassingsgestalte eenmaal weer opgeheven?

Het is niet aan te nemen dat Schilder dat werkelijk bedoeld heeft. Maar zijn openbaringsleer kan deze konsekwentie niet ontlopen. Duidelijker dan ooit zien we modus en inhoud van de openbaring met elkaar in botsing komen. Het is — althans in de openbaringsleer — niet alleen meer een kwestie van een *andere* zin van Christus' mensheid, de vraag wordt of zij daar nog wel een reële zin heeft als zij eigenlijk onder de noemer van een akkommodatie thuishoort die progressief wordt opgeheven. Zij krijgt iets van een tijdelijke hulplijn die eenmaal overbodig zal blijken te zijn.

Wij haasten ons om opnieuw uit te spreken, dat het hier om een schematiek van Schilders openbaringsleer gaat en niet om het geheel

<sup>156</sup>) In het bijzonder de aard van de „ergernis” aan de openbaring. Heeft die betrekking op modus of inhoud? Zie hierover Berkouwer *De Persoon van Christus*, hoofdst. 13. Vgl. ook B. Klein Wassink *Credo quia absurdum?* Assen 1949, 152 ev.

<sup>157</sup>) Duidelijk deze „dubbele zin” bij Barth *KD I* 2, 39 waar de menselijke gestalte van Christus allereerst als „ein dem Kosmos, der uns auch sonst bekannten Wirklichkeit angehöriges Sein” getypeerd wordt. Daarna stelt Barth de vraag waarom de verhulling nu juist in het *mens-zijn* bestaat.

<sup>158</sup>) C. Tresmontant *Essai sur la pensée hebraïque* Paris 1953, 71 spreekt zelfs van „la méthode de l'incarnation”.

<sup>159</sup>) vgl. K. Schilder *Bij Dichters en Schriftgeleerden*, over het antropomorfisme als „noodmaat-regel” (408), „concessie” (id), „armoede” (410), „zwakkere voorstellingen” (id).

<sup>160</sup>) „God doet als iedere pedagoog: bij voortgaand onderwijs vallen de oude leermiddelen weg”, Schilder *aw* 410. Vgl. ook Calvijn *Inst. I*, XI, 3 (in verband met bepaalde OTische voorstellingen) over de „kinderlijke tijd” die voorbijgegaan is.

van zijn visie op de inkarnatie. Maar dat neemt de bijna docetische dreiging op *dit* punt niet weg.

Ter adstruktie verwijzen we hier allereerst nog eens naar de eigenaardige gedachten van Kuyper over anthropomorfisme en openbaring. Ook bij hem vinden we — juist in zijn openbaringsleer — een dergelijke dreigende ontsparing terug als bij Schilder, en dat eveneens op grond van een algemene schematiek waarin de inkarnatie achteraf wordt ingepast als bijzonder geval. Kuyper zegt nl van zijn beschouwingen over het anthropomorfisme dat ze meteen verhelderen kunnen „hoe God den menschelijken verschijningsvorm kan aannemen, beide in theophanie en incarnatie, zonder aan zijn goddelijke natuur tekort te doen” <sup>161</sup>).

Wij herinneren ons intussen dat zijn beschouwingen over het anthropomorfisme eigenlijk op een behandeling van de imago-leer neerkwamen, dwz (althans voor Kuyper) op het vraagstuk hoe „geest” en „stof” tot elkaar in verhouding kunnen staan. Wanneer we onder het lichamelijke slechts het „hulpstuk” voor de geest wilden zien, lagen hier zi geen moeilijkheden. De „geestelijke mens” is die mens die overblijft na aftrek van het lichamelijke en als zodanig de eigenlijke mens.

Strikt genomen spreekt Kuyper dan ook niet van een parallel tussen anthropomorfisme en inkarnatie. God is niet anthropomorf, maar de mens is theomorf — zij het dan met toegevoegd „hulpstuk” (het lichamelijke). De parallel die hij wel ziet liggen is die tussen de mens als imago dei en de inkarnatie, en in deze samenhang hoort dan ook zijn opmerking thuis dat zijn theorie over het eerste als een verduidelijking van het tweede kan dienen. Hoe geest en stof kunnen samengaan is reeds principieel opgelost in het imago <sup>162</sup>).

Met het imago kan men daarom achteraf de inkarnatie — als bijzonder geval — inderdaad „verduidelijken” <sup>163</sup>).

We zien dus dat óók in Kuypers openbaringsleer de betekenis van de menselijke natuur van Christus belicht wordt vanuit een reeds gefixeerde verhoudingsstructuur, nl die tussen stof en geest, en dat vanuit deze reeds (in het imago) vaststaande schematiek de menselijke natuur van Christus moeilijk nog iets anders kan zijn dan „hulpstuk”.

Nu willen we deze uiteenzettingen van Kuyper niet serieus nemen. Het is zelfs niet aan te nemen dat Kuyper dit zelf gedaan heeft. Elders horen we hem dan ook heel anders over de zin van de menselijke natuur van Christus spreken <sup>164</sup>).

Toch bedoelen we deze verwijzing evenmin als een curiositeit. Dat er zowel bij Kuyper als bij Schilder — in de openbaringsleer — zo weinig van de menselijke natuur van Christus overblijft, mag een teken aan de wand zijn dat ons waarschuwt voor een openbaringsstructuur die buiten de inhoud van de openbaring om, reeds gefixeerd is. Het docetisme is hier in elk geval geen verre mogelijkheid meer. Wanneer (onverhoopt) deze openbaringsleer niet gekompenseerd wordt door de eigen-

<sup>161</sup>) Loci I 1, 148.

<sup>162</sup>) In een uitgesproken idealistische zin, mogen we wel zeggen.

<sup>163</sup>) Voor Bavinck is niet slechts het imago maar heel de schepping exemplarische verbindingsmogelijkheid tussen stof en geest, en daarom mogelijkheidsgrond voor de inkarnatie. Zie het volgende hoofdstuk.

<sup>164</sup>) vgl Loci III (De Christo II 21) „Hij moest haar (nl de menselijke natuur) aannemen om als verlosser op te treden”.

lijke christologie, blijft er alleen die *ene* zin van Christus' mensheid over: zij doet slechts dienst als velamen waarmee de onzichtbare, eigenlijke God zichzelf omhult om Zich te onthullen. Hoe sterk men dan nog wil aksentueren dat het in Christus' menszijn niet om schijn maar om echte lichamelijkheid begonnen is, deze lichamelijkheid zelf wordt toch slechts vereist door de lichamelijke (stoffelijke) situatie van de mens en niet primair door zijn schuld en gevangenschap in de zonde. Het is de vraag of men dan nog van een serieuze inkarnatie kan spreken.

Wij wijzen ter verduidelijking op de gnostiek. Voor haar stond evenzeer vast dat de lichamelijke situatie van de mens zijn zondeval uitmaakt<sup>165</sup>) als (anderzijds) de onmogelijkheid van een overbrugging van de kloof tussen hemels (geestelijk) en aards (stoffelijk). De menselijke natuur van Christus is dan ook niet een serieuze verbinding tussen God en het stoffelijke, maar in feite een goddelijke list. De hemelse verlosser moet zijn tocht van boven naar beneden verborgen houden voor de machten. Om hen geen argwaan te geven verkleedt hij zich in het stoffelijke. „Die Menschheit Jesu ist also die den himmlischen Erlöser verbergende Hülle”<sup>166</sup>).

Zij betekent niet een wezenlijk deelhebben van de verlosser aan de menselijkheid.

Een dergelijke docetische christologie betekent echter niets nieuws vergeleken met de talrijke godsdiensthistorische parallellen. Vanaf Homerus kent de griekse literatuur vele godenverhalen waarin een godheid zich verkleedt in de gestalte van een mens om zodoende zijn plannen des te beter te kunnen verwezenlijken<sup>167</sup>).

Merkwaardige coincidentie: we herinneren ons dat niemand minder dan Plato tegen dit soort verhalen verzet aantekende. Juist de goden moeten zich voordoen zoals ze zijn en geen bedrog plegen in hun verschijningen.

Origenes, die zich in zijn kritiek op de mensvormigheid Gods van harte bij Plato aansluit, zien we echter een beroep doen op het gnostische theologoumenon van het „*pia fraus*” wanneer hij de inkarnatie wil harmoniseren met zijn spiritualistisch uitgangspunt. De mensheid van Christus dient om de machten om de tuin te leiden. Vanuit het pedagogiemoment komt Origenes weer terecht bij die mensvormigheid Gods (en gezien het woord *ἀνάτη* mag men zeggen: wat voor een mensvormigheid!) die hij juist met behulp van dit begrip wilde uitbannen<sup>168</sup>).

Om echter ons betoog te vervolgen: de kerk heeft zich in haar materiële christologie voldoende weten te verweren tegen de gnostische interpretatie van de inkarnatie. Wij hoeven daarover geen woorden te verliezen.

De vraag blijft alleen of wij in de openbaringsleer van de traditie niet voortdurend met resten van gnostische speculatie in aanraking komen, voorzover dan het vlees van Christus de funktie vervult van een formele verhulling Gods in deze wereld. De inkarnatie staat daarmee

<sup>165</sup>) En verlossing daarom uit „Entphysizierung” moet bestaan, WKöhler Dogmengesch I 38.

<sup>166</sup>) WKöhler Der verborgene Gott Heidelberg 1946, 9 aan wie we hier een en ander ontleen.

<sup>167</sup>) vgl WKöhler aw 5 ev. Vgl in dit verband vooral Act 14, 11 „De goden zijn in mensengedaante (*ὑποωθέντες ἀνθρώποις*) tot ons neergedaald”.

<sup>168</sup>) vgl nogmaals WKöhler aw 15. Eveneens zijn Dogmengesch I 170 ev waar het „*pia fraus*”-motief uitgebreid behandeld wordt.



toch te dicht in de buurt van het „pia fraus” om de stille dreiging van het docetisme nog te kunnen ontgaan <sup>169</sup>).

In zijn christologische uitlopers — zo kunnen we besluiten — blijkt tenslotte de onhoudbaarheid van de akkommodatieleer het allerduidelijkst.

Akkommodatie heeft als vooronderstelling dat wezen en openbaring Gods op gespannen voet met elkaar moeten verkeren.

In de HS keert deze spanning in dier voege terug dat overal waar de aanpassingstheorie gehuldigd wordt, de zin van het bijbelse spreken juist vanuit de zg mensvormigheid van de openbaring (dwz vanuit de aanpassing) bedreigd wordt.

De gereformeerde traditie met zijn respect voor de tekst van de HS heeft in dit opzicht een sterk tegenwicht betekend. Wij herinneren slechts aan het verzet tegen de allegorische exegese dat voor de gereformeerden altijd typerend is geweest <sup>170</sup>), terwijl men, in het algemeen gesproken, in anti-anthropomorfistische kringen nu eenmaal niet uitkomt zonder het hulpmiddel van de allegorie. Voorzover intussen de allegorische exegese gaarne zijn goed-recht fundeert in de aanpassingsgedachte, zal het verzet op dit punt al moeten beginnen. Reeds vanuit de aanpassingsgedachte wordt de tekst van de HS met het gevaar van ontwaarding bedreigd. Het levende bewijs hiervan is ongetwijfeld de positie, die KSchilder inneemt. Zijn gedachten over pedagogische progressie van de openbaring, die de gelovige van de akkommodatie terugvoert tot de transcendentie, kunnen in het licht van zijn eigen uitspraken moeilijk een andere betekenis hebben dan dat er voor de christen een weg terug is van de „oneigenlijke (= mensvormige) naar de „eigenlijke” (= transcendente) God. Daarmee is de openbaring, althans in de mensvormige gestalte waarin zij ons in de HS tegemoet komt (en kan de theologie ergens anders over spreken?) principieel op losse schroeven gezet. Hij is bedoeld voor de kinderen en onmondigen; maar wanneer men „Mann in Christo” geworden is, dan — wat moet men hier eigenlijk invullen? Dan is de christen boven de mensvormige openbaring uitgegroeid? En doorziet hij niet alleen de gebreken, die daaraan vastkleven, maar tegelijk het nut van deze pedagogische handelwijze? <sup>171</sup>)

We zijn hier wel héél dicht in de buurt van Origenes en diens ἀνάτη-begrip. Schilder komt dan ook even gemakkelijk als Origenes klaar met de weerbarstige tekst van de HS. Wij hebben de voorbeelden daarvan gezien in ons eerste hoofdstuk. Het is in de grond van de zaak de aanpassingstheorie, die de weg hier voor beiden opengesteld heeft vorm en inhoud van de Schrift tegen elkaar uit te spelen, en met een beroep op de menselijke spreekwijze van de HS bepaalde gedeelten van de Schrifttekst zakelijk te elimineren. Zo gezien blijkt de aanpassingstheorie in de geschiedenis der theologie een ware invalspoort te kunnen vormen voor de subjektieve meningen van de theoloog <sup>172</sup>).

Hoe wijs klinkt tegen deze achtergrond het woord van Bavinck, dat

<sup>169</sup>) Greg Nyss (Oratio Catech 26) voelt het ethische bezwaar dat tegen het pia fraus ingebracht kan worden maar stelt dat het bedrog in feite wijsheid Gods is; de bedrieger wordt bedrogen.

<sup>170</sup>) vgl Heppe-Bizer aw 30 ev. Ook LHKBleeker Hermeneutiek van het OT Haarlem 1948, 100 ev.

<sup>171</sup>) Zo Schilder Begriffsgeschichte 440 ev.

<sup>172</sup>) We herinneren nog aan het voorbeeld van Ritschl in hoofdstuk I.

er in de HS niet maar hier en daar enkele anthropomorfismen voorkomen, maar dat „de gansche Schrift” anthropomorfistisch spreekt.

Daarmee is — als men tóch van aanpassing spreken wil — het gevaar voorlopig bezworen. Voorlopig! Wij zagen reeds dat Bavinck niet bij machte was om zijn eigen stelling trouw te blijven. Hij werpt er wel een dam mee op tegen de subjektieve voorkeur van de theoloog in zijn Schriftuitleg. Maar zijn eigen interpretatie van bepaalde Schriftgegevens<sup>173)</sup> laat ons duidelijk zien, dat ook zijn „gulden regel” het signaal nog niet op veilig kan zetten.

Dat hangt samen met het feit, dat het begrip aanpassing per definitie een subjektief-variabel element in zich opgenomen heeft, nl de figuur van *de mens aan wie* God Zich in Zijn openbaring *aanpast*.

Wat is „mensvormig” als men van mensvormige openbaring spreekt? Dat is de vraag naar het typisch-menselijke van de mens, en daarover heeft Origenes andere gedachten dan Bavinck, zoals de 3e eeuw er weer anders over gedacht heeft dan de 20e. Met andere woorden: niet maar bewuste, subjektieve voorkeur van een enkele theoloog kan door de poort van het aanpassings-begrip kritisch in de Schrifttekst ingrijpen door voor anthropomorf te verklaren wat hij — populair gezegd — niet gebruiken kan, maar de zaak gaat dieper.

Wat voor aanpassing aan de mens gehouden wordt en wat niet, veronderstelt een mensbeeld, dat bepaalde aspecten kent, waarin de mens zichzelf beleeft als tegengesteld aan God. Zijn die aspecten in alle eeuwen dezelfde gebleven? We kunnen nog verder vragen: zijn het dezelfde aspecten als die waarin het evangelie de tegenstelling tussen God en mens ziet, of zijn we hier aan het verdwalen in een formele anthropologie (de mens afgedacht van zijn werkelijke verhouding tot God), nadat we eerst verdwaald waren in een formele theologie (transcendentiebegrip)?

We zullen ons diepgaand met deze vraag naar de verhouding van theologie en anthropologie moeten bezig houden, maar stellen dat voorlopig nog wat uit. Het is voldoende als we hier konstateren, dat het aanpassingsbegrip alle ruimte levert voor het indragen van bewuste of onbewuste vooronderstellingen in het Schrift-getuigenis, die niet uit de Schrift zelf afkomstig zijn, maar uit de individuele of kulturele achtergrond van de theoloog.

In zekere zin zijn we hier al bezig met de gevolgen van de theorie. Hij ondergraaft primair — laten we voorzichtigheidshalve zeggen: op den duur en konsekvent toegepast — het respect voor het mededelingskarakter van de HS, met name het respect voor de betrouwbaarheid daarvan. Als de HS „maar menselijk” spreekt, dan bedoelt men met een dergelijke uitdrukking, dat men bepaalde Schriftplaatsen niet serieus kan nemen, omdat ze niet beantwoorden aan de werkelijkheid van God. Vanwege Zijn mensvormigheid wordt de openbaring niet meer ten volle betrouwbaar geacht.

Dit laatste brengt ons weer bij het uitgangspunt van de theorie terug: aanpassing houdt in dat het *wezen* Gods en Zijn openbaring in een duidelijke spanningsverhouding tot elkaar staan, omdat openbaring mensvormig is, dwz Zijn *openbaring aan de mens* is.

<sup>173)</sup> We verwijzen hiervoor naar het slot van het vorige hoofdstuk.

De „eigenlijke” God is echter God-afgedacht-van-de-mens, zoals trouwens de eigenlijke mens in de griekse theologie hoe langer hoe meer de mens-afgedacht-van-God is geworden <sup>174</sup>).

Dat is het, wat het traditionele transcendentiebegrip eigenlijk wilde uitdrukken: Zijn relatie tot de mens behoort niet tot het wezen Gods. De eigenlijke God blijft daarom, ondanks alle openbaring, in het ontoegankelijk duister verborgen <sup>175</sup>).

Wij menen, dat deze gedachtengang een uit de natura-dei-problematiek overgebleven restant is, dat zich, zij het sterk gemodificeerd, een plaats veroverd heeft in de christelijke theologie. De onverbindbaarheid van God met Zijn scheepsel is, althans naar zijn oorsprong, een konklusie uit de natura dei. Het formele transcendentiebegrip is daarvan de keerzijde. Alle besproken moeilijkheden in de openbaringsleer vloeien voort uit de poging om alsnog met elkaar te verbinden (akkommodatie!) wat in wezen onverbindbaar is. Eerst nadat God en mens als twee formele polen in al hun onverbindbaarheid tegenover elkaar zijn komen te staan, wordt er over de openbaring gesproken, die achteraf weer verbinden moet, wat eerst gescheiden werd. Maar dan is het te laat om de bijbelse openbaringsgedachte nog ten volle te honoreren. De vooronderstellingen laten niet meer toe, dat God naar Zijn wezen in de openbaring verschijnt. De mensvormige is niet de „echte”, maar de vreemde gestalte Gods, waarmee Hij Zich aanpast aan het menselijk niveau.

Wij menen hiermee duidelijk gemaakt te hebben, dat de aanpassings-theorie een verlegenheidskonstruktie is, die transcendentie en openbaring wil combineren. De wortels van dit aanpassingsbegrup liggen in laatste instantie in een onmiskenbare inkongruentie-problematiek <sup>176</sup>), en de mensvormigheid Gods dient alleen om de formele inkongruentie tussen God en mens te overbruggen. Wij gaan er hier nog niet op in, dat ook het bijbelse getuigenis van een niveau-verschil weet tussen God en mens (en van een overbrugging!), maar dan van een geheel andere aard.

Nu willen we met een slotopmerking volstaan.

Als de aanpassing (cq de mensvormigheid) inderdaad als Gods vreemde gestalte gezien wordt, is het verlangen begrijpelijk, dat men van de „on-eigenlijke” tot de „eigenlijke” God, of van God in Zijn openbaring tot God-naar-Zijn-wezen terug wil keren.

Daarmee komen we opnieuw bij een van onze uitgangspunten terug.

De innerlijke logica van het aanpassingsbegrup brengt ons bij *die* God terecht, voor Wie de verhouding tot de mens niet wezenlijk, maar on-eigenlijk, eventueel van voorbijgaande aard, is.

Het is niet toevallig of per ongeluk, dat de mens buiten (boven) de aktuele verhouding komt te staan, omdat hij de openbaring ineens doorzien heeft in zijn aanpassingskarakter, dwz als pedagogische ἀπότη van Gods zijde.

Principieel is het aanpassingsbegrup erop uit om de mens boven de

<sup>174</sup>) Na Plato komt Aristoteles, in wiens definitie van de mens niet meer zijn „openheid” naar boven thuishoort.

<sup>175</sup>) Voor deze uitdrukking, die de neoplatonische kerkvaders met voorliefde gebruiken (γνώφος duisternis) zie men JDaniélou *Platonisme et théologie mystique* 20 ev.

<sup>176</sup>) Deze term is van Barth KD II 1, 247 die de formele aard van de ongelijkheid met dit woord wil typeren, zonder zich zelf geheel van dit formalisme vrij van te maken.

verhouding uit te tillen, en hem van partner Gods tot toeschouwer Gods te maken <sup>177</sup>).

De verhouding tot de mens is immers niet wezenlijk voor God. Het komt er daarom op aan God-naar-Zijn-wezen zo zuiver mogelijk te vatten <sup>178</sup>).

Dat is de oude vraagstelling, waarom het in de natura dei-problematiek begonnen was.

God is niet primair de bondgenoot van de mens, maar objekt, over wie het kennende verstand uitsluitel moet geven, opdat er geen of zo weinig mogelijk vergissingen plaats hebben omtrent zijn wezen <sup>179</sup>).

Het is allermint onze bedoeling om te beweren, dat de christelijke theologie deze probleemstelling met huid en haar heeft overgenomen. Om misverstanden uit te sluiten, spreken we dat nog eens uit.

Men heeft echter evenmin het schema helemaal naast zich neer kunnen leggen. Daarvoor is het aanpassingsbegrip het bewijs. God-naar-Zijn-wezen blijft op de achtergrond van God-in-Zijn-aanpassing staan, ook waar men zich binnen het raam van de probleemstelling bescheidener betonen wil en niet boven de aanpassing tracht uit te komen. Het aanpassingsbegrip veronderstelt intussen, dat de eigenlijke God niet bondgenoot van de mens, maar objekt voor het menselijk kennen is. Naar onze overtuiging ligt hier dan ook tegelijk de wortel van het intellektualisme in de openbaringsleer. Wij bewaren deze kant van de zaak echter voor het volgende hoofdstuk.

---

<sup>177</sup>) „Wenn der Glaubende Transzendenz und Akkomodation in einem Ueberblick zusammenfasst, findet er aposteriori so, wie es Gott . . . vor aller Zeit im Dekret beschlossen hat“, Schilder aw 441 (kurs KS). Vgl ook Ritschls uitspraak dat men het anthropomorfisme kan doorzien wanneer men zich „auf den Standpunkt Gottes“ stelt, Rechtf u Versönung 301.

<sup>178</sup>) Voor Schilder is dat: Deus decernens, waarbij het in het decernere om Gods formele souvereiniteit (afgedacht van de inhoud van Zijn besluiten) gaat.

<sup>179</sup>) vgl Schaerer aw 178.

## HOOFDSTUK V

### ANTHROPOMORFISME EN KENNIS

#### A. Kennis en gelijkenis

We zullen in dit hoofdstuk een antwoord trachten te geven op de vraag hoe het mogelijk is, dat de inkongruentieproblematiek de openbaringsleer ging beheersen.

De analyse bracht ons reeds bij een transcendentiebegrif, dat niet uit de openbaring zelf afkomstig was, maar veeleer een inzicht moest heten, dat buiten de openbaring om gewonnen was. Meer nog: het openbaringsbegrif in strikte zin was aan dit transcendentiebegrif vreemd.

Dat brengt ons op een laatste concentratie van ons probleem. Als God naar Zijn wezen buiten de reikwijdte van het menselijk kenvermogen valt, dan komen we in deze transcendentie-gedachte met een bepaalde theorie aangaande de menselijke mogelijkheid tot kennis Gods in aanraking. De openbaringsleer die we in het voorafgaande schetsten, is zonder deze kennistheorie niet te verstaan, zo we hier al geen sterkere uitdrukking moeten gebruiken.

Terwille van de samenhang in ons betoog, merken we hier reeds op, dat geen enkele kennisleer het produkt is van een neutrale of „zuiver-wetenschappelijke” kennistheorie, maar veeleer in laatste instantie bepaald wordt door de feitelijke verhouding, waarin de mens tegenover God, wereld en medemens staat <sup>1)</sup>.

Het is onze bedoeling om in de loop van deze studie aan te tonen, dat de feitelijke verhouding van de mens tot God in de HS een andere is dan die, waarop het traditionele kennisbegrif rust, en dat om die reden de hantering van dit kennisbegrif in de christelijke theologie wel tot allerlei gewrongen konstrukties in de openbaringsleer moest leiden — en daarbuiten zelfs tot het ontkennen van de openbaring Gods.

We zullen dit echter waar moeten maken, en beginnen daarom met de vraag: hoe komt kennis tot stand?

Voor de christelijke theologen uit de eerste eeuwen wordt de kennisvraag in eerste instantie bepaald door de mogelijkheid om te vergelijken, dwz om het onbekende in verband met het bekende te zetten en het daarna met behulp van het bekende te benoemen. Onder benoemen verstaat men dus in feite, dat op het onbekende begrippen of predikaten toegepast kunnen worden, die aan het bekende ontleend zijn. Daardoor wordt het onomschrevene in het omschrevene, het bijzondere in het algemene, het onbekende in het begrip ondergebracht.

<sup>1)</sup> vgl AJdeSopper *Wat is filosofie?* Haarlem 1950 (VUB) 168/69 over de „metaphysische status van de mens”, niet alleen als laatste grond voor zijn metaphysica, maar evenzeer voor zijn kennistheorie. In dezelfde geest AELoen *Inleiding tot de wijsbegeerte* 's-Gravenhage 1948<sup>2</sup>, 14.

Met opzet zullen we onze opmerkingen over de menselijke kennis voorlopig beperken tot deze meest algemene notie van de kennistheorie, die sedert de opkomst van de griekse filosofie het westerse kultuurbeeld beheerst. Voor onze studie is het op dit ogenblik niet nodig om dieper op de zaak in te gaan. We zouden ons dan trouwens verliezen in een warnet van kentheoretische vragen, en om de kentheorie op zichzelf is het ons nu eenmaal niet begonnen. Het is genoeg om vast te stellen, dat echte kennis wordt uitgedrukt door middel van algemene begrippen („woorden” en „namen” zijn bij de kerkvaders hier synoniem) en dat daarom de mogelijkheid om te vergelijken dwz het onbekende (bijzondere) in het bekende (algemene) op te nemen, voorwaarde is voor echte kennis.

Vanuit dit kennisbegrip zijn de moeilijkheden te verklaren, die de kerkvaders met de leer der openbaring hadden. Enerzijds is het de hantering van dit kennisbegrip geweest, dat hen tot de transcendentiebelijdenis bracht. Als kennis werkelijk gelijk staat met de mogelijkheid te prediceren, dan is er, van God althans, geen kennis mogelijk. Want God transcendeert het zijn-zelve, zoals Plato reeds formuleerde, en zoals Philo, Origenes, en na hen de neo-platonisch geïnspireerde kerkvaders nog veel krasser zullen herhalen<sup>2)</sup>.

Elke vergelijking is dus uitgesloten, en daarmee ook elke andere vorm van kennis dan de negatieve. De kerkvaders, evenals reeds Philo, hebben zich niet aan de klem van deze redenering kunnen onttrekken, en het is bepaald niet overdreven om van hun voorkeur voor negatieve „predikaten” te spreken<sup>3)</sup>.

Tegen de achtergrond van hun kennisbegrip laat zich dat verstaan. De bewering dat men God naar Zijn wezen zou kennen, zou een gelijk-schakeling van God met het schepsel inhouden, en daarmee een verraad betekenen aan Zijn verhevenheid. Het religieuze motief, dat achter de voorkeur voor de negatieve „predikaten” schuil gaat, zullen we niet over het hoofd mogen zien.

Er rijst dan echter een ander probleem op: als God in werkelijkheid naamloos is (ἀνόνομον), hoe kan de HS dan de veelnamigheid Gods (τοῦ θεοῦ πολωνύμων ὄνομα) prediken<sup>4)</sup>, zonder ons begrippen voor te stellen, die illusoire kennis bevatten, omdat ze juist op God niet van toepassing zijn? Men staat weliswaar voor het feit, dat de HS hier onbevange(n) zijn weg gaat en doet zoals ze doet, dwz God met vele positieve (di aan het schepsel ontleende) predikaten benoemt. Maar daarmee is de zaak nog niet klaar. Dat de HS hier het voorbeeld geeft door de Onnoembare desondanks te benoemen, is voor Philo, noch voor de kerkvaders, voldoende geweest om zich er voetstoots aan over te geven. De Schrift stond dan ook onder de noemer van de aanpassingstheorie, en dat betekende, zoals we zagen, in elk geval, dat ze met omzichtigheid gehanteerd diende te worden.

Onjuist spreekt ze niet, maar helemaal zuiver evenmin.

Juist de theorie van de aanpassing moest de HS hier in zijn spreken

2) Filosofisch uitgedrukt: het zijn gaat verder dan het kennen.

3) Een historisch overzicht van deze negatieve tendens in de christelijke theologie bij HBavinck aw II 7 ev. Een rijtje van de meest gangbare, negatieve „predikaten” bij Philo geeft Wolfson aw II 126 ev.

4) Philo De Decal 196 M 94.

ahw verdedigen tegenover de kritiek, die niet alleen van buitenstaanders afkomstig was, maar evenzeer van binnenuit werd aan gevoeld.

Deze „beschermende” houding ten opzichte van de Schrift wordt ons eerst recht duidelijk in het licht van het gangbare kennisbegrip. Primair moest men immers ten overstaan van dit kennisbegrip bij de onkenbaarheid Gods uitkomen, op straffe van een schending van Gods geheimenis: God is boven elke vergelijking verheven. Kan men nu voor het forum van ditzelfde kennisbegrip volhouden, dat er desondanks sprake is van (zekere) kennis?

Zo gezien, wordt het begrijpelijk, waarom de theologie zich, door de eeuwen heen mag men wel zeggen, niet onmiddellijk bij de feitelijkheid van de HS (we herinneren ons: voor de kerkvaders was dat hetzelfde als de feitelijkheid der openbaring) kon neerleggen. Is de HS op een legitieme weg met het voorbeeld, dat ze hier geeft? Dat wil zeggen, dat de vraag naar de legitimiteit of illegitimiteit van de HS als openbaring Gods teruggebracht is tot (en dat betekent hier: afhankelijk gemaakt van) de vraagstelling in het algemeen, nl of men aan God wel positieve predikaten kan toekennen. De eigenlijke vraag is: hoe kan het menselijk verstand niet alleen het schepsel kennen (gelijk), maar tegelijk de Schepper, die oneindig boven het schepsel verheven is (ongelijk). Eerst als hierop een bevredigend antwoord gegeven kan worden, staat ook het goed recht van de bijbelse predikaten vast, en kan men over aanpassing spreken zonder in de afgrond van fiktieve of illusoire kennis te vallen.

De algemene kennisleer schrijft daarom dwingend als weg voor, dat eerst duidelijk gemaakt zal worden of er ondanks alle transcendentie van een gelijkenis tussen God en het schepsel sprake kan zijn. Pas dan kan er immers van het goed recht van de positieve predikaten gesproken worden, en ontvangt de HS zijn rechtvaardiging. Daarna kan, als tweede vraag, dan nog de waarde of het gehalte van de positieve predikaten nader bepaald worden, hetgeen weer afhankelijk is van de vraag *in welke mate* er vergelijkingsmogelijkheden tussen God en het schepsel bestaan. Onze bedoeling is nu om in dit hoofdstuk allereerst na te gaan op welke wijze de theologie aan de voorwaarden van dit kennisbegrip meende te kunnen voldoen. Dat wil zeggen: op welke wijze men van kennis Gods als menselijke mogelijkheid dacht te kunnen spreken, afgedacht van het beroep op de gegevenheid van de HS? De vraag brengt ons dus naar de zgn theologia naturalis. We zullen dit spoor welgemoed volgen om eerst aan het slot van dit hoofdstuk weer over te stappen op de HS en de Bijzondere Openbaring. Deze voorlopige versmalling is intussen niet gekozen uit oogpunt van methodiek, maar vloeit uit het gegeven, waarmee we hier bezig zijn, vanzelf voort. We zoeken hier naar kennismogelijkheden vanuit het kennisbegrip, dwz naar kennis op grond van vergelijking, en niet naar kennis op grond van openbaring. Wanneer we dit onderzoek in algemene banen houden, dan is dat deels omdat de details zich eerst in de loop der geschiedenis hebben ontwikkeld en we hier geen dogma-geschiedenis schrijven, deels omdat het grondpatroon hetzelfde blijft en zich pas wijzigt, wanneer het kennisbegrip zich wijzigen zal en dat is, behoudens een enkele uitzondering eerst in de nieuwere tijd het geval.

Als we de grote lijn volgen, blijken de positieve predikaten, die God met aan de schepselen-wereld ontleende begrippen benoemen, toch niet

geheel onmogelijk te zijn. Naast de transcendentie vinden we geregeld in de christelijke theologie een verwijzing naar gelijkenis, zelfs verwantschap, tussen God en het schepsel. Philo spreekt er reeds van, dat God weliswaar niet naar Zijn wezen in de schepselwereld present is, maar dat Hij de wereld wel vol gemaakt heeft met Zijn krachten (δυνάμεις)<sup>5)</sup>.

De term is Oudtestamentisch, maar wat Philo er in dit verband mee bedoelt, stamt uit het platonisme. Het zijn intelligibele oerbeelden van de schepping, die samen de κόσμος νοητός vormen, de geestelijke wereld der ideeën dus, waarvan de κόσμος αἰσθητός de afdruk in het stoffelijke is<sup>6)</sup>.

Wanneer Philo het woord δυνάμεις in deze zin gebruikt, dan gaat het hem dus om de geschapen wereld, voorzover deze toegankelijk is voor het menselijk verstand. Van deze wereld kunnen we volgens Philo zeggen, dat ze leraar en gids (διδάσκαλος καὶ ὁδηγητής) is om de mens tot kennis Gods te brengen<sup>7)</sup>, zij het dan niet tot wezenskennis, maar (hoogstens) tot kennis van Zijn existentie. God onthult Zich niet direkt, maar indirekt, via Zijn opera<sup>8)</sup>. Bij gelegenheid kan Philo van deze δυνάμεις ook weer zeggen, dat ze onkenbaar zijn voor de mens. In dat geval ziet hij ze niet meer als schepselen, maar als uitstralingen van Gods wezen<sup>9)</sup>.

Deze schijnbare tegenspraak vervult intussen een duidelijke functie: de δυνάμεις θεοῦ dienen als „buffer” tussen twee sferen, die eigenlijk onverbindbaar zijn: de geestelijke (intelligibele) οὐσία van God en het materiële zijn van de wereld. We zijn hier in de buurt van Philo's Logos-leer, die dezelfde functie vervult<sup>10)</sup> als de leer van de δυνάμεις en daarvan ahw de afsluiting vormt.

Nu is er echter één punt, waar de geestelijke en de stoffelijke wereld elkaar regelrecht raken: dat is in de mens. Hij staat in een centrale positie, religieus gezien, want hij participeert aan beide sferen. Daarom kan hij ook op tweeërlei manier gekarakteriseerd worden: als lichamelijk wezen staat hij buiten de goddelijke sfeer (οὐτε θεοειδὲς τὸ ἀνθρώπειον σῶμα), maar wat betreft zijn kennende ziel (τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν) mag hij het beeld Gods heten (εἰκὼν) en aarzelt Philo niet om van συγγένεια te spreken, zoals we zagen<sup>11)</sup>.

In eerste instantie leert men daarom God niet buiten, maar in zichzelf kennen. Wie zichzelf heeft leren kennen (μαθὼν ἀκριβῶς ἑαυτὸν), zal spoedig tot Godskennis komen (εἴσεται τάχα πού καὶ θεόν), daar God nu eenmaal nergens zo'n heldere afdruk van Zijn wezen heeft achtergelaten als in de kennende ziel<sup>12)</sup>.

Daarmee heeft Philo twee lijnen getrokken, waarlangs de mens tot kennis Gods kan komen. De eerste loopt over de opera dei, zoals die zich in de intelligibele werkelijkheid aan de mens voordoen. Er is enige kennis

5) De Post Caini 228 M 14. Vgl. ook idem 258 M 167.

6) vgl. Quod Deus 277 M 31 over de κόσμος νοητός en de κόσμος αἰσθητός als de oudste en de jongste zoon van God.

7) Spec Leg I 218 M 41.

8) JDaniélou Philon 150 ev.

9) vgl. over de vraag van de kenbaarheid der δυνάμεις Wolfson aw II 138 ev.

10) Daniélou aw 156 spreekt van de rol van „intermédiaire”, die de Logos vervult. Voor de verbanden tussen δυνάμεις en Logos zie men Daniélou tap.

11) Zie de aangehaalde plaatsen in hoofdstuk III.

12) De Migr Abr 477 M 195.



Gods mogelijk, als we opklimmen vanuit de wereld van het zichtbare tot de wereld van het onzichtbare, want op enigerlei wijze is de zichtbare wereld niet zonder de sporen van de onzichtbare, waarvan ze de kopie is.

De tweede lijn zet in bij de imago-leer: als geestelijke natuur (νοῦς) vertoont de mens in veel sterkere mate gelijkenis met het wezen Gods dan de hem omringende wereld, waarom hij dan ook in de Schrift εἰκὼν θεοῦ genoemd wordt. Van hieruit opent zich een kennisweg, waarin de mens de buitenwereld als een omweg overslaat om regelrecht in te keren tot zichzelf en daar God te vinden — voorzover Deze Zich dan door de menselijke geest laat omvatten.

We zullen zien hoe deze beide lijnen de theologia positiva (al is over de waarde van deze positieve Godskennis dan nog niet beslist) sedert Philo funderen. Onafscheidelijk verenigd, zullen ze hun rol spelen in de christelijke theologie. De aksenten kunnen natuurlijk verschillend gelegd worden: men kan voorkeur voor de eerste lijn (de ganse schepping een afdruk van Gods wezen) of voor de tweede lijn (de mens in bijzondere zin beeld en gelijkenis Gods) aan de dag leggen.

Wij raken met deze mogelijkheid zelfs aan een niet-onbelangrijke controverse over de kennisweg, die men in de theologie wilde volgen. In het verband van onze probleemstelling zullen we die met een enkel woord moeten bespreken.

Wanneer men de kennisweg over het (dichotomistisch geïnterpreteerde) imago-begrip laat lopen, komen we onherroepelijk in de buurt van de zgn *ideae innatae*, waaronder men in dit verband dan aangeboren kennis Gods verstaat. De gereformeerde orthodoxie heeft zich altijd sterk verzet tegen deze leer. Terecht, zoals we straks zullen zien<sup>13)</sup>.

Men kan zich intussen niet aan de indruk onttrekken, dat het verzet meer tegen de term „*idea*” dan tegen het „*innata*” gericht was. Kuyper heeft, op het voetspoor van Voetius, vooral bezwaren tegen het „zuiver intellectueel karakter” van het woord *idee*, dat hij gelijk stelt met „*begrip*”, maar tegen het „*innata*” gaan zijn bezwaren niet<sup>14)</sup>. Integendeel, hij verbindt het begrip met de imago-leer, en komt op die manier in zijn Encyclopaedie regelrecht bij de *ideae innatae* terecht, terwijl hij in zijn *Loci* zich daarvan nog tracht te distantiëren. Als beeld Gods (voor Kuyper is dat de mens als bewustzijn, afgedacht van zijn lichamelijkheid) is de mens tegelijk acteur en toeschouwer in het *theatrum revelationis*. Hij bezit in zichzelf niet alleen het vermogen om tot kennis Gods te komen (zo sprak ook de gereformeerde traditie), maar tegelijk een rijke openbaring, waaruit hij die kennis putten kan. „In zijn eigen zelfbewustzijn was *eo ipso* deze kennis Gods gegeven; en gegeven niet als discursieve *cognitio*, maar als onmiddellijke inhoud van het zelfbewustzijn”. En even verder zegt hij, dat het dus niet anders kon of in de onmiddellijke zelfkennis was „tegelijk een even onmiddellijke kennis Gods gegeven, waarvan de geschapene naar Gods beeld *uit dat beeld Zelf* het bewustzijn in zich omdroeg”<sup>15)</sup>.

<sup>13)</sup> vgl bv naast Kuypers en Bavincks historische notities hierover (zie beneden) Heppe-Bizer *aw* 4.

<sup>14)</sup> Kuyper *Loci* I 1, 44. Vgl WHVelema *De leer van de H Geest bij Kuyper 's-Gravenhage* 1957, 24 *ev.*

<sup>15)</sup> AKuyper *Encyclopaedie der H Godgeleerdheid* II Amsterdam 1894, 213/4 (kursivering van Kuyper zelf). Vgl ook reeds *Loci* I 1, 52 over het zelfbesef, dat tot *cognitio dei insita* voert.

Daarmee heeft Kuyper zich wat zijn kennisleer betreft, in een traditie geplaatst, die sterk idealistisch gekleurd is.

Philo, Origenes<sup>16)</sup>, Augustinus<sup>17)</sup>, PsDionysius Areopagita<sup>18)</sup> om slechts enkele namen te noemen, maken op dezelfde manier van de imago-leer gebruik. Zelfkennis is de eerste en voornaamste (zij het nog steeds indirekte) weg tot Godskennis, die sneller naar het doel brengt dan de omweg over de schepselen. Zelfs Calvijn kan het niet nalaten in deze richting een opmerking te maken<sup>19)</sup>, al zal men zeker zijn theologische kennisleer hiermee niet mogen vereenzelvigen.

Bavinck vertegenwoordigt met zijn kritiek op deze gedachtengang de gereformeerde traditie. Hij noemt als een groot bezwaar tegen de leer van de *ideae innatae*, dat de mens daardoor onafhankelijk van de wereld gemaakt wordt. Hij kan de volkomen kennis uit zijn eigen geest voortbrengen. Zelfs de Woordopenbaring kan hij missen, want duidelijker dan in natuur en Schrift vindt hij alles in zijn eigen geest terug<sup>20)</sup>.

Hoe Bavinck dat precies bedoelt, komen we te weten, als we nog even doorlezen. Het eigenlijke bezwaar tegen de gedachte van *ideae innatae* is zi dat er hierdoor een „ondempbare kloof gegraven werd tussen geest en stof, tussen ziel en lichaam. De zienlijke wereld was dan niet een schepping en openbaring Gods, geen belichaming van goddelijke gedachten; uit haar konden de eeuwige waarheden, de intellectuele kennis niet worden afgeleid”<sup>21)</sup>.

Bavinck verzet zich dus tegen het excessief dualisme, dat de achtergrond vormt van de leer der aangeboren kennis Gods. Hier wordt de mens voor zijn kennis Gods naar zijn eigen innerlijk verwezen in plaats van naar de wereld buiten hem, omdat men er op grond van de tegenstelling stof—geest van uitgaat, dat niet de zichtbare, maar alleen de onzichtbare wereld van God getuigt.

Van dit spiritualisme weet de Schrift volgens Bavinck niets. Integendeel, volgens de Schrift mogen we zi zeggen, dat héél de schepping een spiegel van Gods deugden is, niet alleen de onzienlijke, maar ook de zienlijke wereld. Van héél de Schepping om ons heen geldt daarom, dat ze de mens niet van God afleidt, maar hem juist tot God brengt.

Daarmee hangt samen, dat de imago-leer bij Bavinck dan ook een andere functie vervult dan bij Kuyper. In plaats van deze leer spiritualistisch uit te buiten, verleent Bavinck hem juist een anti-spiritualistische spits. Het is typerend voor Bavincks dogmatiek, dat hij het beeld Gods niet ter sprake kan brengen, of het dient hem ter verdediging van het *samengaan* van geest en stof, onzichtbare en zichtbare wereld<sup>22)</sup>.

Met dit anti-spiritualisme van Bavinck (we zijn het al vaker tegengekomen) is reeds veel gewonnen. Inderdaad brengt de leer van de *ideae*

16) Zie hoofdstuk III. Vgl ook in Gen hom I 13.

17) Men zie bv het Xe boek van zijn *Confess* X 17 ev; XXIV 35 en XXVII 38. Verder in Joann Ev Tract VIII 10.

18) De Div Nom IV 8—9.

19) Om God te leren kennen „extra nos egredi non opus est”, Inst I, V, 3.

Zie ook V, 4.

20) Bavinck Geref Dogm II 39.

21) *tap.*

22) De mens als beeld Gods is daarvan als het ware de exemplarische gestalte: het „kan” kennelijk. Daarom „kan” ook de inkarnatie, voor zover ook daar de stoffelijke en de geestelijke wereld zich met elkaar verbinden, aw II 522—524.

innatae ons bij de autarkie van de menselijke geest terecht, met als keerzijde de verachting van lichaam en wereld. Van beide gedachten moet men in elk geval zeggen, dat ze het bijbels getuigenis tegenover zich vinden.

Of men de theologische kennisleer voldoende reinigt door de ideale innatae te verwerpen, is echter nog de vraag. Het lijkt er meer op, dat het hier om een verschuiving binnen hetzelfde grondpatroon gaat. Want, hetzij men de imago-leer op grond van het dualisme stof—geest spiritualistisch hanteert en de mens daarmee voor zijn kennis naar eigen innerlijk verwijst (νοῦς), hetzij men omgekeerd in het beeld Gods de samenvatting van alle geestelijke en stoffelijke vestigia dei wil zien en daarmee de zichtbare wereld een plaats toekent in het kennisproces, in beide gevallen is er dan reeds over een voorafgaande kwestie beslist. Het dilemma kan alleen nog maar gaan over de vraag wáár de goddelijke vestigia eerder of duidelijker te vinden zijn: in de geestelijke of stoffelijke wereld. *Dat* ze er zijn, in de zin van: in het schepsel liggen, staat in het eerste geval niet minder vast dan in het tweede. We kunnen daarom alleen maar konkluderen, dat beide konstrukties in de grond van de zaak met dezelfde praemissen werken:

1. kennis is afhankelijk van de mogelijkheid om te vergelijken;
2. er bestaat metterdaad gelijkenis tussen God en het schepsel, dus is er kennis Gods mogelijk, zij het dan geen kennis van God naar Zijn wezen.

Of men, aangelokt door Gen 1,26.27, alleen in beperkende zin van gelijkenis tussen God en mens (de „geestelijke” mens dan) wil spreken, òf in ruimere zin van gelijkenis tussen God en Zijn schepsel in het algemeen, doet achteraf aan de konstruktie zelf niets meer af of toe.

Bavinck kiest de laatste weg, zoals we al gezien hebben. Vanwege hun oorsprong uit God zijn de schepselen ook min of meer verwant aan God<sup>23</sup>). In bijzondere zin geldt dit dan voor de mens als beeld Gods, maar Bavinck vergeet nergens in één adem van de vestigia dei in heel de schepselenwereld te spreken<sup>24</sup>).

Op deze verwantschap rust de gelijkenis tussen God en Zijn schepsel, en op deze gelijkenis de mogelijkheid en het recht om God met namen en begrippen, die aan de schepselenwereld ontleend zijn, te noemen<sup>25</sup>). De wereld is zodoende openbaring en verschijning Gods, omdat ze Zijn schepping is<sup>26</sup>).

Deze weg van Bavinck heeft meer voorstanders gehad dan de leer van de ideale innatae. Calvijn spreekt niet anders: Gods wezen (essentia) is weliswaar onbegrijpelijk (incomprehensibilis), maar in Zijn werken (opera) kan de mens toch iets van Zijn heerlijkheid aanschouwen. Dat Calvijn hier met het woord opera de geschapen wereld bedoelt (dus: „werken” en niet „daden”), maakt het verband duidelijk<sup>27</sup>).

De zichtbare wereld, zegt Calvijn met een beroep op Hebr 11,3, is het schouwtoneel der onzienlijke dingen (invisibilium rerum spectacula),

<sup>23</sup>) aw II 72–78. Vgl ook 383 over de Zoon als het adekwate beeld Gods en het schepsel als „slechts een zwakke, flauwe gelijkenis”, en 389.

<sup>24</sup>) aw II 39 ev; 70 ev; 78 ev en 523 ev.

<sup>25</sup>) aw II 75.

<sup>26</sup>) Passim bij Bavinck, zie bv aw I 206, 278, 313, 352 ea pl.

<sup>27</sup>) Inst I, V, 1: se patefacit in toto mundi officio. Hier staat ook de bekende regel: nulla mundi particula, in qua non scintillae saltem aliquae gloriae ipsius emicare cernantur.

omdat ze voor ons als het ware een spiegel is (*speculum*), waarin we de onzienlijke God kunnen aanschouwen <sup>28</sup>).

Om hem zoveel mogelijk recht te doen, zullen we eraan toe moeten voegen, dat Calvijn niet alleen van de opera dei als een spiegel van God zelf spreekt. We vinden in hetzelfde verband ook een lange passage over Gods voorzienig handelen, waarvan de tekenen ons dagelijks tegemoet komen <sup>29</sup>).

Openbaring is in dit geval niet meer: openbaar-zijn in de spiegel Zijner schepselen, maar handeling, daad Gods.

Men kan zelfs zeggen, dat Calvijn zich aan zijn eigen onderscheiding niet geheel gehouden heeft, en af en toe op de daden Gods zinspeelt midden in de verbanden, die van weerspiegeling in de schepping spreken. Desondanks moeten we vaststellen, dat óók bij Calvijn, zij het minder konsekwent, de kennismogelijkheid gefundeerd wordt op de gelijkenis tussen Schepper en schepsel. Zijn voorliefde voor het woord „*speculum*” wijst duidelijk in die richting, evenals zijn verwijzing naar het *imago* in zijn kennisleer. De inzet van I, VI stelt het zelfs buiten kijf.

Calvijn plaatst hier twee kenniswegen naast elkaar: aan alle mensen, zonder uitzondering, stelt God zijn godheid, afgebeeld in de schepselen (*delineatum in creaturis*) voor ogen. Hij voegde er echter een beter (*melius*, nb de komparatief!) hulpmiddel (*adminiculum*) aan toe (*addit*), nl de HS, om daardoor Zichzelf bekend te maken tot behoud (in *salutem*) <sup>30</sup>).

Onmiskkenbaar loopt voor Calvijn hier de eerste weg over de vergelijkingsmogelijkheid tussen Schepper en schepsel.

We zullen later in dit hoofdstuk nog breedvoerig op Thomas van Aquino terugkomen. Op deze plaats volstaan we met de notitie, dat een aanzienlijk deel van de uiteenzettingen over de mogelijkheid van de menselijke kennis, zoals we die bij Calvijn en Bavinck tegenkwamen, afkomstig is uit de *Summa* van Thomas.

In ieder geval geldt dat voor de kwestie, die ons hier bezig houdt: het fundament van alle kennis rust op analogie tussen de schepselen en hun Schepper. Menselijke kennis Gods is slechts mogelijk, voor zover de schepselen Hem representeren (*secundum quod creaturae ipsum representant*) <sup>31</sup>).

Thomas vertegenwoordigt bij uitstek de traditie, die de kennisweg niet in beperkende zin over de mens als *imago dei* laat lopen, maar in ruimere zin over heel de empirische wereld als representant van Gods deugden <sup>32</sup>).

Wij willen niet beweren, dat er in de geschiedenis een waterdichte scheiding tussen beide visies valt op te merken. Integendeel, we vinden dikwijls een combinatie van beide mogelijkheden. Philo, Origenes <sup>33</sup>), en

<sup>28</sup>) aw I, V, 1 en 14 (hier heet de wereld *simulacrum*). Vgl ook nog I, V, 3 en V, 11 over de werken Gods als „spiegel” van Hemzelf.

<sup>29</sup>) Calvijn spreekt hier van „een tweede soort” van Gods werken (*secundum genus*) aw I, V, 7.

<sup>30</sup>) aw I, VI, 1. Hier wordt het beeld van de bril voor de HS gebruikt.

<sup>31</sup>) Thomas *Summ Theol* Ia XIII 1 ev.

<sup>32</sup>) Bij Thomas vinden we dan ook reeds de term „*vestigia dei*” gebruikt, in onderscheiding van de mens als „*imago dei*”, aw Ia XIII 2.

<sup>33</sup>) De *Princ* I 3, 1. Vgl ook *CCelsum* VII 37 en 46, waar we voor het eerst een uitgewerkt beroep op Rom 1,19 ev tegenkomen: τὰ δόματα zijn gelijk aan τὰ νοητά, die zich achter de zienlijke wereld verschuilen.

Augustinus <sup>34)</sup> beroepen zich niet alleen op de zgn „aangeboren” kennis, maar kennen aan de zienlijke wereld ook een verwijzende waarde toe.

Terwijl omgekeerd het imago een beslissende rol blijft spelen, óók daar waar men de verwantschap tussen God en het schepsel niet tot de mens beperkt wil zien. Omdat het in beide gevallen om kennis op grond van vergelijkingsmogelijkheden gaat, hoeft de ene lijn de andere niet uit te sluiten.

PsDionysius Areopagita kan het gelijkeniskarakter van de schepping in het algemeen dan ook omschrijven met de terminologie, die gewoonlijk voor de mens als beeld Gods gebruikt wordt: voorzover de schepping beeld (εἰκὼν) en gelijkenis (ὁμοίωμα) is van de goddelijke natuur (τῶν θεῶν) is er enige kennis Gods uit de schepselenwereld mogelijk <sup>35)</sup>.

\* \* \*

We zullen trachten tot een konklusie te komen tav de vraag naar de mogelijkheid van positieve godskennis.

1. Vanuit het kennis-begrip is positieve kennis Gods eerst mogelijk, wanneer God zich aan het kennende verstand aanbiedt in de gelijkenis van het (kenbare) schepsel.

We kunnen het ook andersom zeggen: kennis is pas mogelijk, wanneer er van gelijkenis tussen het (kenbare) schepsel en God gesproken mag worden, en God niet alleen als de Transcendente boven het schepsel verheven is, maar tegelijk op enigerlei wijze in Zijn schepping aanwezig.

We komen hier terecht bij het immanentie-begrip: de tegenwoordigheid van God in Zijn schepping. Het wordt ahw opgeroepen door zijn tegenhanger, de leer van Gods transcendentie. Achter beide begrippen staat de kennisleer, die enerzijds de transcendentie Gods (er is geen vergelijking mogelijk) moest belijden op grond van haar eigen vóóronderstellingen, en het anderzijds niet bij deze transcendentie kon laten, wilde er nog van enige kennis sprake zijn. Het immanentie-begrip is dan ook een postulaat van het kennisbegrip, en heeft de funktie om alsnog — na de belijdenis van de transcendentie — een vergelijkingsmogelijkheid tussen God en schepsel te funderen.

Wij hebben geen onderzoek gedaan naar de geschiedenis van dit begrip. Zakelijk gezien is het aanwezig vanaf het moment, dat de transcendentie Gods een rol gaat spelen. God is niet alleen buiten of boven de kosmos verheven naar Zijn wezen, maar tegelijk op enigerlei wijze in de kosmos tegenwoordig. De δυνάμεις van Philo en Origenes, de perfectiones van Thomas en de deugden van Bavinck vervullen in deze verbanden allemaal dezelfde rol: zij funderen de kennismogelijkheid van de mens door het (kenbare) schepsel tot drager van de vestigia dei te verklaren.

Van hieruit wordt het begrijpelijk, dat openbaring en immanentie Gods als verwisselbare begrippen kunnen voorkomen. Het gaat in de grond van de zaak om identieke grootheden: openbaring *is* immanentie Gods in de kosmos.

Bavinck is hier — op het voetspoor van Thomas — bijzonder illustratief. De kontekst van zijn bezwaar tegen de *ideae innatae*, nl dat deze leer de openbaring overbodig zou maken, laat er geen twijfel aan bestaan,

<sup>34)</sup> bv Confess VII, XVII 23.

<sup>35)</sup> De Div Nom VII 3. Gen 1,26.27 leest (LXX): εἰκὼν en ὁμοίωμα.

dat Bavinck in dit verband onder openbaring de immanentie Gods in Zijn schepselen verstaat <sup>36)</sup>.

Wij menen, dat het in deze gelijkstelling van openbaring en immanentie om reminiscenties van het predikatieve Godsbegrip gaat, die zich met name in de theologische kennisleer wisten te handhaven. Wij hebben reeds gezien, hoe dit Godsbegrip een eigensoortige kenweg meebrengt <sup>37)</sup>. Hier komen we er opnieuw bij uit. Kennis Gods berust niet op openbaring als *daad*, maar op openbaar-*zijn* van God in kosmische verhulling. De wereld is niet zelf God, al ligt het pantheïsme in het onmiddellijk verlengde van de immanentie-gedachte <sup>38)</sup>, maar zij is ahw transparant: de aandachtige beschouwer kijkt er doorheen tot op God Zelf <sup>39)</sup>.

Deze konstruktie heeft oi het pad geëffend, als Bavinck in navolging van andere christelijke theologen schrijft: „God is immanent in al het geschapene. De reine van hart ziet God overal. Alles is vol van God”, en zich dan op het woord van Calvijn beroept: *Fateor pie hoc posse dici, modo a pio animo proficiscatur, naturam esse Deum* <sup>40)</sup>.

Het predikatieve Godsbegrip is hier uiteraard niet bedoeld, maar opent de weg.

2. De oorsprong van de gelijkenis tussen God en het schepsel, moeten we in de creatio zoeken. Het openbaringsbegrip wortelt in dat van de schepping <sup>41)</sup>. Maker en maaksel zijn aan elkaar verwant. „In de schepping ligt zowel het een als het ander opgesloten, de transcendentie en de immanentie, de wezenlijke onderscheidenheid en de innige verwantschap tussen God en Zijn schepsel” <sup>42)</sup>.

Op grond van deze verwantschap, draagt de schepping haar gelijkeniskarakter en kan zij de mens tot kennis Gods leiden. Dat betekent, dat schepping en openbaring zó nauw op elkaar betrokken worden, dat we ook hier in zekere zin van verwisselbare begrippen kunnen spreken. Voor Origenes bv heeft de empirische wereld geen andere zin dan die van het symbool, van de verwijzing naar de wereld achter deze wereld <sup>43)</sup>, en Origenes is hier de enige niet <sup>44)</sup>.

We zijn dan natuurlijk met een uiterste konsekwentie bezig, waarin de oorspronkelijke gedachtengang zichzelf opheft. Het gaat oorspronkelijk om de zelfstandigheid van de schepping tegenover het schepsel; we zullen daar straks nog op terugkomen. Maar wanneer de schepselenwereld opgaat in zijn symboolwaarde, heeft men juist weer verspeeld waar men op uit was. Ook daar waar men deze uitersten vermijden wil, blijft de gedachte intussen om de hoek gluren <sup>45)</sup>. In elk geval blijven

<sup>36)</sup> aw II 38–43. Men zie ook de plaatsen, die beneden onder 2 en 3 aangehaald zijn.

<sup>37)</sup> vgl Kleinknecht ThW III 72/73 (sv θεός). Zie het vorige hoofdstuk.

<sup>38)</sup> vgl GCBerkouwer Alg Openbaring 94–96.

<sup>39)</sup> Over transparantie van de kosmos spreekt bv DeSopper Grenzen der openbaring Amsterdam 1948, 41. Ook Tresmontant Essai sur la pensée hébraïque 84 ev terwijl Boman aw 153 ev van „Transparanz Gottes” spreekt. De Rabbijnen is deze gedachte vreemd, vgl Michaelis ThW V 339 (sv ὁράω).

<sup>40)</sup> aw II 71. De uitspraak van Calvijn staat Inst I, V, 5.

<sup>41)</sup> Bavinck aw I 278.

<sup>42)</sup> aw II 78. Vgl het merkwaardige Schriftbewijs (Jes 57,15), waarmee Bavinck hier werkt.

<sup>43)</sup> Men zie Daniélou Origène 174.

<sup>44)</sup> vgl bv DeSopper aw 42, die zelf van de schepselen als „symbolen” en „zinnebeelden” spreekt, en verwijst naar Newman's uitspraak, dat de schepping een „sacramenteel karakter” draagt.

<sup>45)</sup> Vgl EPHeideman The relation of revelation and reason in EBranner and HBavinck Assen 1959, 135, die suggereert, dat óók voor Bavinck de primaire zin van de schepping in haar openbaringsfunctie gelegen is.

schepping en openbaring dicht genoeg bij elkaar om van reciproke begrippen te kunnen spreken. „Omdat de wereld Gods schepping is, is zij ook Zijn openbaring en verschijning”<sup>46)</sup>.

En omgekeerd: als zij niet Gods openbaring was, dan was daarmee de verwantschap van het schepsel met de Schepper en in het verlengde daarvan de schepping zelf in principe ontkend<sup>47)</sup>.

Schepping is voor Bavinck zelfs zozeer getypeerd als „belichaming van goddelijke gedachten”<sup>48)</sup> dat er zich onweerstaanbaar een parallel met de inkarnatie opdringt. „All activity of God in creation involves a certain anthropomorphization, not to say incarnation, of God”, luidt Heidemans typering van Bavincks scheppingsbegrip<sup>49)</sup>.

Inderdaad, dat is niet teveel gezegd. Bavinck zelf spreekt hier herhaalde malen van een parallel, zelfs nog in krassere zin dan de woorden van Heideman ons doen vermoeden<sup>50)</sup>. Het gevolg is in elk geval, dat als belichaming van goddelijke gedachten aan de schepselenwereld *als zodanig* het vermogen toekomt om God te openbaren. „Zij is er van den beginne af op aangelegd om God te openbaren”<sup>51)</sup>.

De oorsprong van de zienlijke dingen uit God, sluit niet slechts verwantschap in, maar ook „het vermogen Zijn deugden voor het oog van de schepselen aan het licht te brengen”<sup>52)</sup>.

De daad van Gods schepping heeft het aanzijn gegeven aan een vast zijnsbestand dat heenwijst naar God.

3. Het is intussen niet zonder reden, dat we uit een brede traditie, die in dezelfde geest spreekt, juist met deze beide woorden van Bavinck zijn geëindigd. Ze spreken over een „aangelegd zijn” van de schepping en over een „vermogen” om God te openbaren. Dat heeft twee redenen, zoals we zullen zien. In de eerste plaats gaat het in deze scheppings-openbaring slechts om één konstituante van de menselijke kennis: de schepping als het gegeven objekt. Wil er werkelijk van kennis sprake zijn, dan moet er nog een subjeet aan toegevoegd worden, dat zich in dit objekt verdiept, en de *mogelijkheid* tot kennis omzet in *werkelijkheid*. Schepping als openbaring veronderstelt maw een mens met een bepaald vermogen om de kennismogelijkheid in kenniswerkelijkheid om te zetten.

Daarmee krijgt de imago-leer, óók waar de kennisweg over de „buitenwereld” loopt, opnieuw een centrale rol te spelen. Voorzover men nl het imago dei vooral gezien heeft onder het aspekt van de kennende ziel (νοῦς), is het de mens als beeld Gods, die hier de mogelijkheden aktualiseert. Er is, om zo te zeggen, bij de openbaring op zijn redelijk vermogen gerekend.

Vanaf Philo en Origenes klinkt ons regelmatig dit beroep op de menselijke rede in de oren<sup>53)</sup>.

Met behulp van de rede zien wij de Onzienlijke door de wereld der

46) Bavinck aw II 78. Zie ook zijn Wijsbegeerte der Openbaring Kampen 1908, 265. DeSopper aw 41 sluit zich hier bij Bavinck aan.

47) Aldus Bavinck aw II 73.

48) Passim, zie bv aw I 206; II 39 en 523.

49) Heideman aw 200.

50) vgl aw I 352 over de inwoning Gods in Zijn schepselen als „in zekere zin . . . eene menschenwording Gods”. Zie ook aw II 68 en 383.

51) Bavinck aw II 72.

52) Bavinck aw II 78.

53) Men zie de voorbeelden in het vorige hoofdstuk.

onzienlijke dingen heen (τῇ τοῦ νοῦ δυνάμει διὰ τῶν ὁρωμένων τὸν ἄόρατον καθωρῶμεν)<sup>54)</sup>.

Deze welhaast klassieke formulering vinden we terug bij Bavinck, wanneer hij onder het geschapen-zijn naar Gods beeld verstaat, „dat hij (de mens) in de νοῦς een orgaan bezit om Gods openbaring in Zijn schepping op te merken”<sup>55)</sup>.

Kennis Gods is produkt van twee factoren. De eerste is de aanwezigheid Gods in de zichtbare schepping, de tweede het bestaan van een subjeet, dat in zijn νοῦς het orgaan bezit om „het boek der schepping” te lezen<sup>56)</sup>.

Eerst wanneer dit subjeet zijn redelijke aktiviteit ontplooit, komt het tot werkelijke kennis. Het is in dit verband tekenend, dat de drie kenniswegen, die ons door PsDionysius Areopagita getekend worden, nl de via negationis, via eminentiae en via causalitatis, zowel in de R Katholieke als in de protestantse dogmatieken een zekere populariteit behouden hebben<sup>57)</sup>.

Zonder de redelijke aktiviteit van de mens wordt de kennismogelijkheid niet tot werkelijkheid.

Daarom is de openbaringsleer ook niet af met de belijdenis van Gods immanentie in Zijn schepselen. Naast de leer van de schepping komt de leer van de mens te staan, naast God in zijn kreuuurlijke vestigia (objekt) de mens met zijn kreuuurlijke kennisvermogen (subjeet).

Om de rechte verhouding van deze twee polen, goddelijk objekt en menselijk subjeet, is het gewoonlijk in de openbaringsleer begonnen. In de geschiedenis van de theologie laat zich dat gemakkelijk genoeg aanwijzen<sup>58)</sup>.

Nu staan we met dit schema midden in de theologia naturalis. De vraag is daarom gerechtvaardigd of we de gereformeerde traditie, en met name Bavinck, geen onrecht doen, als we suggereren, dat hun openbaringsleer van dit schema gebruik maakt.

Dat brengt ons op die tweede reden, waarom Bavinck van kennis-mogelijkheid sprak, die met de openbaring Gods in de schepping gegeven zou zijn. Het is niet alleen de bijkomende noodzakelijkheid van een redelijk subjeet, waarop hij hier doelt. Als we bij dit antwoord bleven staan, zouden we althans aan Bavinck geen recht laten wedervaren. Hij heeft gezien dat het in de kennisvraag niet alleen om de relatie redelijke natuur-werkelijkheid kon gaan<sup>59)</sup>.

Het kennisprobleem zou daarmee een weg beschrijven, die buiten het soevereine handelen Gods in Zijn openbaring omgaat. Men kon dan moeilijk meer spreken van openbaring als vrije daad Gods, waarvan God in volstrekte zin het subjeet is. Openbaring zou iets vanzelfsprekends krijgen, daar het nu eenmaal met het vaste zijnsbestand der dingen

<sup>54)</sup> Basilius M, in Psalm hom XXXII 4.

<sup>55)</sup> aw I 466. Vgl ook I 281 en II 41.

<sup>56)</sup> aw I 206.

<sup>57)</sup> Ps Dion Areopag De Div Nom VII 3 (ἀφαίρεσις, ὑπεροχή en αἴτια). Thomas (STh Ia XII 12) en Bavinck (aw II 99 ev) hebben beiden waardering voor zijn stellingen.

<sup>58)</sup> Voor de Gereformeerde scholastiek zie men nog Heppé-Bizer aw I ev. Kuiper heeft geen locus de revelatione maar alleen een hoofdstuk De Cognitione Dei, waarvan de openbaringsleer een onderdeel is, Loci I 11 ev.

<sup>59)</sup> Met deze woorden typeert Berkouwer Alg Openbaring 60 de R Katholieke theologia naturalis.



gegeven was. Gewoonlijk keerde de gereformeerde traditie dit gevaar door haar belijdenis van de corruptio totalis centraal te stellen. Van hieruit is de weg der theologia naturalis, althans in de praktijk, een eindweegs geblokkeerd. Zo vinden we het reeds bij Calvijn. Volgens hem voegt de Apostel daarom juist op die plaats (Hebr 11,3), waar gezegd wordt dat de onzienlijke God door de wereld der zichtbare dingen aanschouwelijk gemaakt wordt, eraan toe dat wij om de Godheid te doorzien geen ogen hebben, tenzij deze door inwendige openbaring verlicht worden<sup>60</sup>). Hier zien we een andere aktualisering van de kennismogelijkheid, die met de schepping gegeven is. Er is niet alleen een subjeet nodig met een bepaalde, formele structuur: de kennende mens. Maar dit subjeet heeft verlichte ogen nodig, anders ziet het nog niets.

Nu staat deze noodzaak van verlichting bij Calvijn en zijn navolgers allereerst in verband met de menselijke zonde. De mens heeft nog wel ogen en oren, kan Calvijn in dit verband zeggen, en is daarom zonder enige verontschuldiging. Maar het is juist de afkerigheid van het menselijk hart, dat hem verhindert God met deze ogen en oren op te merken<sup>61</sup>).

Maar dan komen er weer nieuwe vragen aan de orde: hoe zou het geweest zijn in de staat der rechtvaardigheid? Zou de mens in dat geval wel voldoende gehad hebben aan zijn formele, menselijke structuur? En zou de oorspronkelijke kennisweg dus wel zijn opgegaan in de verhouding van een redelijke natuur tot de werkelijkheid?

Men kan deze vragen voorkomen door konsekwent te weigeren ook maar één stap te doen buiten het door de zondeval beheerste heden.

In die richting heeft de gereformeerde traditie het niet willen zoeken. Integendeel, ze heeft willen zoeken naar een oorspronkelijke modus van Godskennis, die als uitgangspunt kon dienen voor alle verdere caesuren in de heilsgeschiedenis. We zullen later op dit punt terugkomen. Ons interesseert nu vooral Bavinck. Hij heeft scherp gezien, dat er nog een ander antwoord nodig was dan dat van Calvijn, als men tenminste niet gedwongen wilde worden tot de aanvaarding van het schema redelijke natuur-werkelijkheid als oorspronkelijke door God bedoelde kennisrelatie. We vinden dat andere antwoord in zijn bepaald niet eenvoudige kennisleer.

Op het eerste gezicht schijnen een aantal uitspraken van Bavinck in de richting van de RKatholieke theologia naturalis te wijzen. Wij moeten ons echter niet vergissen. Als Bavinck schrijft: „Deze openbaring Gods is algemeen, op zichzelf waarneembaar en verstaanbaar voor iederen mens”<sup>62</sup>), dan gaat het nog steeds over de objektieve kennismogelijkheid, die met deze openbaring gegeven is. Om van mogelijkheid tot werkelijkheid te komen, is de mens als beeld Gods nodig, die met zijn rede de mogelijkheid aktualiseert tot werkelijkheid.

Voor Bavinck is deze rede echter niet alleen de menselijke facultas of aptitudo om het goddelijke in de kosmos op te merken<sup>63</sup>).

*Dat de rede metterdaad aktualiseert, en van mogelijkheid voortschrijdt*

<sup>60</sup>) Inst I, V, 14.

<sup>61</sup>) Inst I, V, 15

<sup>62</sup>) aw I 282. Vgl ook de hierboven aangehaalde uitspraken over de kracht der rede.

<sup>63</sup>) aw I 253.

tot werkelijke kennis, brengt Bavinck in verband met het geheim van de Geest. Om het terwille van de duidelijkheid wat pregnant uit te drukken: de werkzaamheid van de rede staat voor Bavinck op één lijn met het verlicht worden door de H Geest, met inwendige openbaring<sup>64</sup>).

Op deze wijze staan inwendige (subjezt) en uitwendige (objekt) pool niet tegenover elkaar in het kennisproces, maar samen vormen zij het geheel van die openbaring, die tot kennis Gods leidt.

Daarom betekent de zondeval ook niet, dat eerst nu van openbaring in strikte zin sprake kan zijn, die de redelijke kennis aanvult of vervangt. Rede staat niet tegenover de openbaring, maar is de subjektieve aktualisering van de kennismogelijkheid, die in de objektieve openbaring gegeven is, en als zodanig zelf óók openbaring<sup>65</sup>).

Wij willen er verder niet op ingaan welke vragen op hun beurt weer door deze konstruktie opgeroepen werden, bv de vraag van Heideman, hoe de rede enerzijds een deel van de kreatuurlijke werkelijkheid kan zijn en anderzijds een plaats kan innemen van waaruit zij die hele werkelijkheid kan overzien, dwz een plaats buiten die werkelijkheid<sup>66</sup>). Evenmin kunnen we er veel aandacht aan besteden, dat Bavinck zich door deze gedachtengang inderdaad bevrijd heeft van het schema natuur—bovennatuur en daarmee van een aparte theologia naturalis als voorportaal voor de theologia revelata.

Het gaat ons hier om het kennischema, dat Bavinck hanteert. Hij heeft de gevaren van de traditie doorzien, en distantieert zich daarvan door een andere visie op het imago dei te geven. De rede is bij Bavinck niet het orgaan, dat de mens een betrekkelijke zelfstandigheid voor God geeft, maar integendeel de band, die hem bij uitstek aan God verbindt: het is zijn openheid voor God, en deze openheid is wezenlijk voor zijn menszijn. Van een mens op zichzelf is dus geen sprake<sup>67</sup>).

Deze trek verbindt Bavinck meer met (sommige) griekse kerkvaders dan met Thomas, van wie hij gewoonlijk in zijn kennisleer afhankelijk is<sup>68</sup>). In deze gedachtengang staan subjezt en objekt niet als twee geïsoleerde polen tegenover elkaar (RKatholieke theologia naturalis), evenmin wordt het objekt door het subjezt ahw binnengezogen (ideae innatae), maar beiden veronderstellen elkaar wederkerig. Er is hier geen sprake van concurrentie, maar van een harmonische verhouding<sup>69</sup>).

Juist dat wat de mens tot subjezt maakt, zijn rede, is tegelijk zijn blijvende betrokkenheid op God.

Voorzover het hier echter om een verschuiving *binnen* de grenzen

64) aw I 323.

65) Dit lijkt ons toch een betere omschrijving van Bavinck's bedoeling, dan die welke Heideman in zijn (overigens bijzonder boeiende) studie geeft: „reason is the embodiment of revelation”, aw 137.

66) H ziet hier lijnen lopen naar de antieke idee van de goddelijke vonk in de mens, aw 137.

67) Maar wel van God-op-zichzelf, zoals we zagen. Dat blijkt ook reeds uit Bavinck's notitie, dat de schepping niet uit Gods wezen, maar uit Gods wil voortkomt. Bavinck zet zich hier tegen de emanatieleer af — terecht. Maar gezien zijn openbaringsleer is het een gevaarlijke stelling, aw II 383.

68) Ook de nieuwere R Katholieke theologie zoekt juist hier naar een nieuwe aansluiting bij de traditie van vóór Thomas. Wat „natuur” heette, krijgt het voorteken van de genade. Of er meer gebeurt dan alleen het aanwenden van dit voorteken, blijft de vraag. Over de bedoelde griekse kerkvaders (Greg Nyss, Cyrillus A etc) zie men WJBurghardt *The image of God in man* according to Cyril of A, Woodstock-Maryland 1957, 30 ev.

69) aw I 253 en 320—323.

van de traditionele kennisleer gaat, blijft het schema gelijk: de weg naar de Godskennis wordt gekonstrueerd vanuit het kennende subjeet als de centrale figuur. We moeten zelfs zeggen, dat het schema hier zijn rechtvaardiging ontvangt. Openbaring *mag* identiek gesteld worden aan de traditionele kennisweg van subjeet naar objekt, omdat het tot het wezen van het subjeet behoort om zich op dit objekt te richten. Kennis Gods door openbaring is kennis Gods door de  $\nu\omicron\varsigma$  <sup>70</sup>).

Voorzover de menselijke rede hier niet verzelfstandigd is (lumen naturale) tegenover de goddelijke openbaring, is dit inderdaad wat anders dan de relatie redelijke natuur—werkelijkheid.

Voorzover het — ondanks de wezenlijke betrokkenheid van de kennende mens op de openbarende God — toch weer de rede is, die zich op een gegeven werkelijkheid richt, blijft het schema van de theologia naturalis bestaan.

Het fundament van alle kennis — óók onder de noemer van openbaring — is de vergelijkingsmogelijkheid tussen God en het (kenbare) schepsel. Waarin deze kennis bestaat als mogelijkheden eenmaal tot werkelijkheid worden omgezet, zal ons hier niet bezig houden. Ons interesseert de weg, waarlangs men de mens tot kennis Gods ziet komen.

Het behoeft geen betoog meer, dat deze weg structureel dezelfde is, als die van de kennisweg in het algemeen. Het openbaringsbegrip, dat ons hier heeft bezig gehouden, is geheel en al ingepast in de schematiek, die met het kennisbegrip gegeven is. Vanwege het bijzondere objekt van het menselijk kennen, spreekt men van openbaring. Of nog anders geformuleerd: de openbaringsleer beschrijft op welke wijze ten aanzien van de kennis Gods aan alle voorwaarden van het kennisbegrip voldaan is. Openbaring wordt in feite behandeld als een bijzonder geval van de algemene kennisleer.

In strikte zin slaat deze openbaringsleer alleen op de theologia naturalis. Meer nog: het is aan het gangbare kennisbegrip te danken, dat de onderscheiding tussen een theologia naturalis en een theologia revelata kon opkomen.

Hoe deze theologia naturalis op zijn beurt — via de openbaringsleer — de theologia revelata weer kon beïnvloeden, bewaren we voor het slot van dit hoofdstuk. We zetten ons onderzoek eerst in dezelfde richting voort.

## B. Inkongruentie en natuurlijke mens

Door beschouwing van de wereld der zichtbare dingen komt de mens tot (enige) kennis Gods.

Vanuit deze, op de leest van de kennisleer geschoeide, vooronderstelling wordt het vervolg van de problematiek ons eerst begrijpelijk, en juist om dit vervolg is het ons begonnen.

We hebben met opzet in het voorafgaande gedeelte een algemene lijn getekend en afgezien van details. Met name hebben we spaarzaamlijk gesproken over de begrippen of concepties, waaruit de kennis — wil het echte kennis zijn — nu eenmaal bestaat.

<sup>70</sup>) vgl ook Heideman aw 156 ev en 199 ev.

Om die kant van de zaak is het ons in dit gedeelte van ons onderzoek begonnen. Wij komen daarmee in het hart van de kwestie, die ons bezig houdt. Analyse van de wereld der zichtbare dingen betekent, dat de mens met behulp van zijn redelijk vermogen de bonte veelheid der verschijnselen onderbrengt in vaste, eenvormige begrippen.

Voorzover de zichtbare wereld vestigia dei vertoont, ontleent de mens aan deze werkelijkheid om zich heen óók zijn begrippen en concepties aangaande God. Men kan zelfs verder gaan en beweren, dat begripsvorming op zichzelf reeds een menselijke beweging in de richting van God is, maar men moet dan wel in krasse, platonische zin God met het Intelligibele Zijn identificeren <sup>71)</sup>.

Als we deze mogelijkheid echter voorbijgaan (helemaal kan dat niet, zoals we nog zullen zien), blijft er één vraag ten aanzien van onze menselijke begrippen over: zijn de begrippen en concepties aangaande God, die aan de zichtbare werkelijkheid ontleend zijn, draagkrachtig ten opzichte van de goddelijke werkelijkheid, die ze intenderen?

In feite gaat het hier nog steeds om dezelfde vraag, die van de mogelijkheid der menselijke kennis Gods. Alleen terwille van de duidelijkheid hebben we hem in tweeën gesplitst en eerst over de vooronderstelling gesproken: de vergelijkingsmogelijkheid tussen God en het schepsel. Nu gaat het om het resultaat van deze kennisweg: hoe mag die kennis gewaardeerd worden, die het produkt is van de nevenschikking van transcendentie en immanentie Gods?

Kennis van de kreatuurlijke werkelijkheid is nog niet kennis Gods. De menselijke concepties, die aan de kreatuurlijke werkelijkheid ontleend zijn, kunnen daarom niet zonder meer aan het goddelijk zijn beantwoorden. Naar Zijn essentia, zo hoorden we in alle toonaarden, blijft God dan ook verborgen. Desondanks is de menselijke kennis evenmin illusoire kennis. Het komt er dus op aan een omschrijving te vinden, die de draagkracht van onze begrippen ten aanzien van de goddelijke werkelijkheid nader bepalen kan.

Inderdaad heeft deze vraag vanouds de theologen veel hoofdbrekens gekost. We zagen al, dat Philo zich met de kwestie bezig houdt naar aanleiding van zijn belijdenis van de naamloosheid van God. Als de Schriften God met onze menselijke namen noemen, doen zij dat, strikt genomen, in oneigenlijke zin. Namen zijn en blijven zinnebeelden, die aan de schepselenwereld ontleend zijn (τὰ δὲ γενητῶν σύμβολα). De Logos gebruikt ze slechts om ons niet geheel zonder benoemingsmogelijkheden te laten. De menselijke taal en menselijke begrippen zijn dus een soort noodoplossing. Daar blijft het voor Philo bij <sup>72)</sup>.

In dezelfde geest hoorden we Justinus over προσήσεις spreken. En Clemens Alexandrinus sluit zich geheel bij Philo aan door de menselijke namen als een verlegenheidsoplossing te karakteriseren <sup>73)</sup>.

Origenes is de eerste, die de draagkracht van onze menselijke woorden aan een systematisch onderzoek onderwerpt.

Hij merkt naar aanleiding van het Schriftwoord over Gods berouw

<sup>71)</sup> En kan dan van een „apriorische Transzendenz des menschlichen Geistes auf Gott hin” spreken. Zo het Lexicon für Theologie und Kirche (RK) I<sup>2</sup> 629.

<sup>72)</sup> De Mut Nom 580 M 15. Vgl ook hier het (en De Somn I 655 M 230) gebruikte καταχράσμαι.

<sup>73)</sup> Zie hoofdstuk IV.

(μεταμέλεια) op, dat het woord berouw hier wel gelijknamig (ὁμώνυμα) is aan ons menselijk woord, maar dat men „gelijknamig” dan in de juiste zin van het woord moet nemen: alleen de naam is hier iets gemeenschappelijks (ὄνομα μόνον κοινόν) en niet de zaak zelf. Wanneer onze menselijke woorden niet op mensen maar op God toegepast worden, worden ze nl dragers van een eigensoortig, nieuw element (ἰδίον τι), dat vreemd is (ξένον τι) aan onze gewone, menselijke betekenis. Er staat dus wel in de Schrift, dat God berouw heeft, maar wij mogen het begrip berouw niet in onze menselijke zin verstaan. Hetzelfde geldt voor de toorn Gods. Origenes spreekt daarom bij voorkeur (ὁόκ in dit verband) van „zogenaamde toorn Gods” (καλουμένη ὀργή) <sup>74</sup>).

Nu is dat te weinig om een oplossing te mogen heten. Het παιδεία-motief (vanuit zijn Godsbeeld!) staat Origenes hier in de weg om méér te zeggen dan: het gemeenschappelijke ligt alleen in de klank van het begrip. Het gaat hier in de passage, die we aanhaalden, dan ook over toorn en berouw Gods. Op de liefde van God past Origenes deze redenering nergens toe. Niet alle begrippen zijn er dus in gelijke mate naast, wanneer ze van God gebruikt worden.

Dit verschil in waardering zal met het feit samenhangen, dat de werkelijkheid voor Origenes niet de primaire bron van de Godskennis is geweest <sup>75</sup>).

Toch is de weg voor de toekomst ermee aangewezen.

Origenes stelt — met behulp van Aristoteles' logica — een onderzoek in naar de kwaliteit van de menselijke concepties (begrippen), wanneer ze op God worden toegepast.

Ook al brengt het onderzoek hem tot het aanvaarden van begrippen met een dubbele bodem, in feite is het probleem door hem juist gesteld. De vraag naar de mogelijkheid van menselijke kennis Gods is — aangenomen de presentie van de Onzienlijke in de wereld van de zienlijke dingen — de vraag naar de verwijskracht van onze menselijke begrippen en van de begrippen-vormende νοῦς, die daarachter staat.

Origenes wilde hier niet verder gaan dan de ongelijkheid: tussen de menselijke concepties — althans sommige daarvan — en de goddelijke werkelijkheid bestaat geen overeenkomst.

De Kappadociërs maken de vraagstelling af. Voorzover het om God naar Zijn wezen gaat, lezen wij bij Joh Chrysostomus, is de afwijzing van Origenes juist. Maar voorzover God zich openbaart, zijn onze begrippen toch niet zonder verwijskracht. Tussen totale onwetendheid (ἄγνοια) en wezenskennis (κατάληψις) in, ligt nog een derde mogelijkheid: wel kennis (γνώσις), maar onvolkomen kennis (οὐκ ... ἀκριβής <sup>76</sup>). Er is geen sprake van gelijkheid tussen onze begrippen en de goddelijke werkelijkheid, evenmin van totale ongelijkheid. Het gaat om iets, dat er tussenin ligt.

In grote trekken staat hier de oplossing van het probleem al voor ons. Al zal het eerst Thomas van Aquino zijn, die aan de probleemstelling zowel als aan de oplossing een definitieve vorm verleent.

<sup>74</sup>) De passage is te vinden in de homilie op Jerem XX (19) 1 ev.

<sup>75</sup>) Origenes was voor alles Schrift-theoloog (Daniélou noemt hem „l'homme de l'Écriture” aw 137), al moeten we onder Schrift dan verstaan: de Schrift, zoals Origenes hem gelezen heeft.

<sup>76</sup>) JohChrysostomus ΠΕΡΙ ΑΚ 717 C-D.

Ook Thomas neemt zijn uitgangspunt in de onmogelijkheid God naar Zijn wezen te kennen: wij kunnen niet weten wat God is, veeleer wat Hij niet is <sup>77)</sup>.

De via negativa, dwz het elimineren van al die predikaten, die niet op God van toepassing zijn, is dus de eerst-aangewezen kennisweg.

Het bezwaar ervan is, dat de grootst mogelijke opeenhoping van ontkenningen nog niet tot positieve kennis kan leiden <sup>78)</sup>.

Wil men met positieve predikaten werken, dan komt het er echter op aan om terdege te onderscheiden tussen de verschillende wijzen, waarop wij mensen kunnen prediceren.

Thomas onderscheidt hier drie mogelijkheden <sup>79)</sup>. Een begrip kan zó gebruikt worden, dat het van twee afzonderlijke dingen een hoedanigheid aanduidt, die aan beide op gelijke wijze toekomt. Men past het begrip univoce op twee dingen toe, zoals Thomas het noemt. Omgekeerd kan men een en hetzelfde begrip ook zó gebruiken, dat het van twee afzonderlijke dingen telkens een verschillende hoedanigheid aanduidt. In dat geval prediceert het begrip beide dingen aequivoce.

Geen van deze beide prediceringswijzen is echter van toepassing op de menselijke begrippen, waarmee wij God aanduiden.

Als wij onze menselijke begrippen univoce op God toepassen, wordt God onder de noemer van het schepsel gebracht, eq vermenselijkt. Univoce veronderstelt gelijkheid van zijn, en we zouden ons met deze wijze van benoemen daarom aan de grofste anthropomorfismen schuldig maken.

Menen we, dat onze begrippen daarentegen aequivoce van God gezegd zijn, dan houdt dat in, dat er geen goddelijke werkelijkheid aan beantwoordt. Aequivoce veronderstelt totale ongelijkheid van zijn, in dit geval: totale ongelijkheid tussen God en Zijn schepsel.

Dat laatste zou intussen betekenen, dat er geen kennis Gods vanuit de schepping mogelijk was <sup>80)</sup>, en dat is in strijd met Thomas' uitgangspunt. De mogelijkheid van de kennis Gods staat of valt, zoals we zagen, met de belijdenis van Gods immanentie in Zijn schepselen. Om het met de woorden van Thomas te zeggen: onze begrippen duiden God aan, voorzover (secundum quod) ons verstand Hem vatten kan. Nu, dat kan het verstand alleen voorzover (secundum quod) de schepselen Hem representeren (representebant) <sup>81)</sup>.

Onze begrippen kunnen dus onmogelijk irreëel of illusoir zijn vanuit deze grondgedachte. Ze prediceren God niet aequivoce.

De restrictie, die we wel moeten aanbrengen, is dat het gehalte van onze kennis wel overeen moet komen met de graad van helderheid, waarmee God in Zijn schepselen openbaar is. Onze begrippen verwijzen dus wel naar de goddelijke werkelijkheid (divinam substantiam), maar dan op onvolkomen wijze (imperfecte), zoals ook de schepselen op onvolkomen wijze (imperfecte) het goddelijk zijn representeren (representebant) <sup>82)</sup>.

De stap, die Thomas hier boven de reeds bestaande traditie uitgaat,

<sup>77)</sup> De Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, Summa Theol Ia III proloog.

<sup>78)</sup> Manifestum est quod substantiam eius nullo modo significant, aw Ia XIII 2.

<sup>79)</sup> vgl aw Ia XIII 5.

<sup>80)</sup> tap.

<sup>81)</sup> aw Ia XIII 2.

<sup>82)</sup> aw Ia XIII 2.

is, dat hij het „voorzover” (secundum quod) van onze kennis een duidelijke omschrijving heeft gegeven met behulp van het analogie-begrip. Omdat onze begrippen aan de zichtbare wereld ontleend zijn, kunnen we ze niet univoce, evenmin aequivoce, maar secundum analogiam, idest proportionem voor God gebruiken<sup>83</sup>).

We kunnen veilig aannemen, dat de neo-platonische zijsspekulaties hier de weg hebben geëffend. Van Joh Chrysostomus en de Kappadociërs loopt hier een regelrechte weg naar Thomas<sup>84</sup>).

De ontvouwing van het ene Zijn in een hierarchische geleding van zijnslagen vormt het begrippenmateriaal, dat het mogelijk maakt om tussen ongelijkheid (en dus geen kennis) en gelijkheid van zijn (en dus wezenskennis) nog een derde weg te konstrueren: die van de analogie tussen het goddelijk en het menselijk zijn. En in het verlengde daarvan het recht om kreatuurlijk bepaalde predikaten analogice op God toe te passen. Theologisch gesproken berust de analogie dus op een nadere omschrijving van de immanentie Gods in Zijn schepselen.

God is als Schepper niet alleen causa efficiens, bron van alle zijn.

In deze oorzakelijkheidsrelatie tot God staat alles wat is, zonder dat men van alles wat is (een steen bv) kan zeggen, dat het een analogon van het goddelijke zijn is. Daarom moet de gedachte van God als causa een aanvulling ontvangen. God is niet alleen bron van alle zijn, maar tegelijk oerbeeld van de geestelijke wereld<sup>85</sup>).

Voorzover de schepselenwereld geestelijk is, weerspiegelt zich daarin iets van het goddelijke op de wijze van een afdruk (vestigium).

Er zijn daarom eigenschappen, die aan beiden toekomen, aan God en aan het schepsel, omdat ze als het ware niet aan één zijnslaag gebonden zijn, maar door de verschillende zijnslagen in verschillende graden van werkelijkheid heenlopen. In eminente, dwz in eigenlijke zin komen ze aan God toe als causa exemplaris<sup>86</sup>), terwijl ze aan de schepselenwereld slechts in afgeleide zin toekomen, nl voorzover de schepselen slechts afdrucken van het goddelijke zijn mogen heten.

Aan twee vereisten is nu voldaan. Het causa-begrip staat er borg voor, dat God en het schepsel niet in één veld getrokken worden. Gezien vanuit de verhouding oorzaak-veroorzaakt blijft er een kwalitatief-bepaald onderscheid tussen God en wereld bestaan.

Voorzover God echter causa-exemplaris is, maakt deze gedachtengang het mogelijk om die begrippen, die men uit de zienlijke wereld gevormd heeft, metterdaad op God toe te passen.

Als men aanneemt (wat Thomas doet), dat er overeenstemming is tussen denken en zijn, tussen de begrippen en de objektieve werkelijkheid die ermee is bedoeld, dan zijn onze begrippen — althans voorzover ze geestelijke hoedanigheden aanduiden — getrouwe weerspiegelingen van het objektieve zijn der schepselen, en daarmee zelf een gelijkenis van het zijn Gods.

Maar dan niet zó dat onze begrippen in dezelfde zin op God betrokken kunnen worden als op het schepsel.

<sup>83</sup>) aw Ia XIII 5.

<sup>84</sup>) Over de invloed van het Neo-platonisme op Thomas HvanOyen *Filosofia I* Utrecht 1947, 178.

<sup>85</sup>) Men zie over dit onderscheid Thomas aw Ia XLV 1.

<sup>86</sup>) In qua (sc causa) prae-existunt excellenter omnes perfectiones, aw Ia XIII 5. Vgl ook XIII 3.

Ze duiden wel een zelfde werkelijkheid aan, maar dan een werkelijkheid die op een andere wijze in God aanwezig is dan in het schepsel. Thomas tracht de inhoud van de term „analogisch” (want daar gaat het hier om) weer te geven door een onderscheid te maken tussen de goddelijke eigenschappen zelf, die we met onze begrippen op het oog hebben (*perfectiones ipsas significatas*) en onze menselijke wijze van aanduiden (*modus significandi*).

Vanuit het eerste gezichtspunt gezien, komen onze begrippen in eigenlijke zin (*proprie*) aan God toe, meer eigenlijk zelfs (*magis proprie*) aan God dan aan het schepsel. Als menselijke wijze van aanduiden, dus wat de *modus significandi* betreft, komen ze echter in oneigenlijke zin (*non proprie*) aan God toe; omdat wij ze ontleen aan de empirische wereld waaraan het menselijk verstand nu eenmaal gebonden is.

Deze empirische oriëntatie — het axioma, waarmee de hele problematiek gegeven is, zowel voor Thomas, als voor de realistische kennisleer met zijn verzet tegen de *ideae innatae* — kan echter niets meer bederven. Voorzover onze begrippen, waarmee wij God benoemen noodzakelijkerwijze met *conditiones corporales* (we zouden kunnen vertalen: een anthropomorfe inslag) belast zijn, komen deze op rekening van de *modus significandi* en horen ze niet bij de *perfectio dei*, die we met het begrip bedoelen.

Op dit punt aangekomen, kan Thomas dan ook op eenvoudige wijze het verschil aangeven tussen begrippen, waaraan wezenlijk een eigenschap Gods beantwoordt, en metaforen: bij de laatste is het corporele (onvolmaakte) inherent aan de zaak zelf, die door het begrip wordt aangeduid (bv wanneer de Schrift God een rotssteen noemt). Daarom beantwoordt er geen werkelijkheid aan in het goddelijk wezen<sup>87</sup>).

Bij de eerste is dat wel het geval. Het corporele of onvolmaakte is niet met de *perfectio* zelf, maar met de menselijke *modus significandi* gegeven.

Op de verdere details van Thomas' kennisleer in het algemeen en die van de *cognitio dei* in het bijzonder willen we hier niet ingaan. Evenmin op de zoveel besproken kwestie van de *analogia entis* en de bestrijding daarvan door bv Barth<sup>88</sup>).

Het gaat ons om het antwoord op de vraag naar de mogelijkheid van de menselijke kennis Gods.

Voor Thomas is dit antwoord gegeven met het bewijs van het goedrecht om menselijke begrippen op God toe te passen. Onze menselijke begrippen verwijzen naar een werkelijkheid in God. Wanneer wij met behulp van deze begrippen positieve predikaten aan God toekennen, dan gaat het in deze predikaten om echte kennis. Voorzover deze begrippen echter uit de zienlijke wereld zijn afgeleid, is hun verwijskracht indirect en gebrekkig (*imperfecte*). De kennis Gods, die ons door middel van positieve predikaten toekomt, is altijd inadekwate kennis<sup>89</sup>).

\* \* \*

<sup>87</sup>) aw Ia XIII 3. De *corporalitas* is hier dus criterium om echt van onecht te onderscheiden.

<sup>88</sup>) Men zie over de vraag naar de *analogia entis*: WJAalders *De analogia entis in het geding* Amsterdam 1937 en KBarth *KD I 1* en *II 1* (zie mn I 1 VIII).

<sup>89</sup>) De hele gedachtengang van Thomas in aw Ia XII en XIII. Zie hierover JCGroot *Karl Barth en het theologische kernprobleem* Heiloo 1946, 310 ev en FCCopleston *Aquinas* (Pelican-ed) 1955, 126 ev.



In vrijwel dezelfde bewoordingen gaat deze konstruktie van Thomas de geschiedenis van de dogmatiek in. Wij achten ons ontslagen van enige bewijsvoering op dit punt. Het zou een dorre opsomming worden van plaatsen uit vrijwel alle RKatholieke en protestantse dogmatieken<sup>90</sup>).

We willen niet beweren, dat de aanwezigheid van Thomas' terminologie betekenen moet, dat de hele gedachtengang van Thomas aanvaard en overgenomen is. Maar de terminologie verraaft gewoonlijk wel de problemen, waarmee de theoloog zich bezig houdt.

Waar de dogmatiek van inadekwate kennis spreekt, daar is zij bezig met het probleem van de menselijke concepties of begrippen aangaande God. En die zijn eerst dan een probleem, wanneer in de theologische kennisleer de centrale plaats wordt ingenomen door dezelfde figuur als in de algemene kennisleer: de menselijke rede. De problemen, waarover de openbaringsleer zich dan heen moet buigen, zijn in laatste instantie de problemen, die het kennende verstand ontmoet bij zijn weg van de zienlijke naar de onzienlijke wereld.

Welke problemen zijn dat? Wij kunnen hier inzetten bij de beperkte reikwijdte van het menselijk kennisvermogen.

Thomas sluit, in navolging van Aristoteles, het kennende verstand op in de empirische wereld. De mens met zijn *voûc* is niet zozeer de denker (Plato), als wel de kennende mens. *Idea*e *innatae* zijn niet alleen in de gereformeerde traditie, maar ook in de christelijke traditie in ruimere zin, meer uitzondering dan regel. Het realisme heeft meer aanhangers gevonden in de christelijke kerk dan het idealisme.

Binnen de grenzen van de empirische wereld speelt zich het kennisproces van de mens af, ook dat kennisproces, dat betrekking heeft op God<sup>91</sup>).

De aardse status van de mens brengt deze beperkte reikwijdte van het menselijk kenvermogen mee. Boven de sfeer van de zintuigelijk-waarneembare wereld kan de mens niet uitreiken, ook niet met zijn rede. Deze wereld is voor hem daarom niet alleen mogelijkheid, maar ook grens. Zij onthult God niet alleen, maar verhuult Hem ook. Voor zijn kennis Gods is de mens altijd aangewezen op de middellijke weg, althans hier op aarde.

Het wordt ons duidelijk waarom de vraag of er een visio dei per essentiam mogelijk is, zoveel interesse heeft genoten. Het gaat hier niet om een spitsvondigheid, maar om de diep-religieuze vraag of het beperkte, middellijke contact met God via de schepselen vervangen kan worden door het onmiddellijke zien zonder omweg<sup>92</sup>).

Voorzover men niet de weg van de mystiek op wil, ziet men als voorwaarde voor deze visio dei het sterven, dwz het verlaten van het lichaam<sup>93</sup>).

Hier beneden is alle kennis Gods middellijk, wat de wijze van kennisnemen betreft, en daarom inadekwaat, wat betreft het kennisresultaat.

We staan hier voor het grondprobleem van de traditionele openbarings-

<sup>90</sup>) We noemen als voorbeeld Bavinck Geref Dogm I 184 ev, II 79 en 105 ev (zie ook de daar aangehaalde literatuur) en Kuyper Loci I 1, 11 ev en 36-40.

<sup>91</sup>) vgl Thomas aw Ia I 8 over de vraag of God voorwerp van wetenschappelijk onderzoek genoemd mag worden. Het antwoord luidt bevestigend.

<sup>92</sup>) vgl Thomas aw Ia XII 1 ev. Zie ook Augustinus Confess IX, X, 23-26.

<sup>93</sup>) vgl over de visio verder GCBerkouwer De wederkomst van Christus I Kampen 1961, 54 ev.

leer: de beperktheid van de menselijke rede ten aanzien van de goddelijke werkelijkheid. Wanneer men zijn uitgangspunt neemt in het kennisvermogen van de mens — we zagen dat de openbaringsleer hier inderdaad inzet — komt men onvermijdelijk bij het probleem van de ontvankelijkheid van het menselijk subjeet uit. Het zijn gaat verder dan het kennen. Niet het wezen Gods, maar de uitstralingen van Zijn wezen in de opera dei vallen onder het bereik van het menselijk kenvermogen. *Finitum non capax infiniti*<sup>94</sup>). Dat betekent dus, dat de reikwijdte van het menselijk kenvermogen ten aanzien van het goddelijke zijn begrensd is. Menselijke Godskennis heeft zijn grenzen in de capaciteit van de menselijke rede.

Waar men dan ook van inadekwate menselijke kennis spreekt, wordt allerwegen de grond voor het inadekwate karakter van de kennis in de beperkte capaciteit van het menselijke subjeet gezocht.

„Al is de objectieve patefactie gelijk, toch is het resultaat der openbaring verschillend naar gelang van de ontvankelijkheid van het subjeet”<sup>95</sup>).

Zoals Kuyper hier spreekt, doet ook Bavinck<sup>96</sup>). Weliswaar kan Bavinck evenzeer een beroep doen op inadekwate openbaring als grond voor de beperkte menselijke kennis. Maar wij hebben al gezien, dat de begrippen rede en openbaring bij Bavinck een dergelijke vulling krijgen, dat ze onderling verwisselbaar zijn. Daarmee heeft Bavinck de konstruktie gelegitimeerd, maar niet gewijzigd.

Over de kennis Gods spreekt men vanuit de capaciteitsvraag van het menselijk kenvermogen. „The fundamental limitation of our understanding which Scripture expresses, is due to our inability to fully and perfectly understand God”<sup>97</sup>).

De openbaringsproblematiek die we in het vorige hoofdstuk signaleerden, is in feite de benoemingsproblematiek waarvoor de mens als kennend subjeet is komen te staan.

Wij kunnen dan ook zeggen: zelfs daar waar het problematische van de menselijke kennis Gods zich niet breed kan maken, blijft de oorspronkelijke vraagstelling (en daarmee het oorspronkelijk probleem) merkbaar. In dit verband zouden we op Luther kunnen wijzen die — bij wijze van uitzondering — het voor de anthropomorfismen (en de Anthropomorfieten?) opneemt<sup>98</sup>). Hij wil het houden op de kinderen die kinderlijk (pueriliter) over God denken en spreken. Maar zijn argument is typerend: „sed mitte pueros et da mihi doctorem doctissimum, quomodo is aliter de deo docebit aut loquetur?”<sup>99</sup>)

Ook Luther redeneert vanuit de benoemingsproblematiek. Hij kan die zelfs hanteren om elke spekulatieve benadering af te wijzen.

Het omgekeerde is intussen regel: de benoemingsproblematiek kent

<sup>94</sup>) Een bijna gelijklopende verwijzing reeds bij de Kappadociers, zie bv Gregorius Nyss *Orat Cat X* 54.

<sup>95</sup>) Kuyper *Loci I* 1, 36. De ontvankelijkheidsvraag wordt in verschillende richtingen uitgewerkt, maar allereerst in de richting van het inadekwate.

<sup>96</sup>) *aw II* 20–25 en 78/79.

<sup>97</sup>) Aldus, bij wijze van samenvatting, FredKlooster *The Incomprehensibility of God in the O Presbyterian Conflict Franeker 1951*, 118.

<sup>98</sup>) Luthers college over Genesis (WA 42,12) handelt erover. De juiste tekstlezing staat niet geheel vast. Vandaar het vraagteken in de bovenstaande regel.

<sup>99</sup>) *tap*.

als begeleidend verschijnsel een voortdurende bedreiging van skepticisme of zelfs: agnosticisme<sup>100</sup>).

Kunnen we onze menselijke concepties voor „vol” aanzien, of bedreigt de inadekwate vorm hier zozeer de inhoud van de kennis, dat we in feite van elke geldigheid moeten afzien? Is God, zoals wij Hem noemen, of is Hij toch weer anders?

Deze vertrouwenskwestie is niet alleen akuut geweest in de geschiedenis van de theologie als geheel<sup>101</sup>) maar ook in de reformatorische traditie. Zwingli gaat hierin wellicht nog het verste als hij de anthropomorfismen van de HS „Etho-poiia” noemt, „d.i. gemeiner sitten dichtung, und wird gebrucht da man einem einen sitten andichtet, den er von natur nit hat...”<sup>102</sup>).

Maar ook waar men voorzichtiger spreekt, keert het probleem telkens terug. We hebben er in de loop van dit hoofdstuk al een en ander van gezien en behoeven dat hier niet te herhalen<sup>103</sup>). We willen hier alleen dit vertrouwensprobleem zijn juiste plaats geven. Het komt de theologie binnen, niet vanuit enige suggestie van de HS in die richting, maar vanuit de capaciteitsproblematiek van het subjeet. Daarom wordt de crisis ook opgelost, niet maar — of om iedereen recht te doen: niet alleen maar — met een verwijzing naar het feitelijk getuigenis van de Schrift, maar met een beroep op het vermogen van dit subjeet zelf.

We ontmoeten hier voor de tweede keer de leer van het imago dei in de theologische kennisleer, maar dan nu als laatste zekering voor de echtheid van de menselijke kennis.

Bij Kuyper ligt de zaak heel doorzichtig. Wij zijn al tegengekomen, dat volgens hem de mens in het diepste en verborgenste van zijn wezen („het pneumatische”) zichzelf een openbaring Gods is<sup>104</sup>). De „waarborg” voor de realiteit van onze begrippen ligt daarom voor Kuyper zonder meer in het geschapen-zijn naar Gods beeld<sup>105</sup>). Dat zweemde naar onvervalst idealisme, hebben we al bij de leer der ideae innatae gezien: Geest getuigt met geest — daarin ligt de garantie voor de realiteit van de menselijke kennis.

Maar ook in de meer realistisch-getinte theologische kennisleer ontkomt men niet aan dergelijke konsekwenties. Door het bezit van de rede is de mens méér dan de andere schepselen een gelijkenis Gods. De analogie heeft niet alleen betrekking op zijn menselijk zijn, maar concentreert zich op zijn specifiek-menselijke aktiviteit: redelijk bezig zijn<sup>106</sup>).

Door het gebruik van zijn νοῦς kan de mens de goddelijke gedachten,

<sup>100</sup>) vgl Copleston aw 134 over Thomas: „a certain measure of ‘agnosticism’ is inevitable.”

<sup>101</sup>) Quidquid de Deo dixerimus in humanum transiit. Deze formulering van Arnobius (Adv Gent III 19) geeft het probleem op klassieke wijze weer.

<sup>102</sup>) Zwingli's opvattingen over het anthropomorfisme worden behandeld door WKöhler Dogmengesch II 164 (vgl ook 122 ev).

<sup>103</sup>) Voor de geref scholastiek vergelijk men bv nog Heppe-Bizer aw 38 ev. Zie ook Joseph McLelland The visible words of God Edinburg/London 1957 (een studie over de sacramenten bij PMartyr) die van „a fundamental agnosticism” in de theol kennisleer van PMartyr spreekt (75).

<sup>104</sup>) Enc II 212 ev.

<sup>105</sup>) „Daarin, en daarin alleen, ligt de waarborg voor de realiteit van de phaenomenale, forma humana ons meegedeelde kennis Gods”, Loci I 1, 37. Vgl ook 40/41 dat een zuiver zelfbesef (voor Kuyper een hypothese) moet komen tot een „cognitio suimet ipsius et Dei clara”.

<sup>106</sup>) Het beeld Gods houdt in, dat de mens geschapen is „met een eigensoortig analogisch zijn, een eigensoortige analogische aktiviteit, in staat tot het verkrijgen van eigensoortige analogische kennis”, DeSopper aw 46. Zo reeds Thomas aw Ia XCIII 1 ev.

die in de schepselenwereld hun belichaming hebben gekregen, door middel van begripsvorming weer uit hun omhulsel uitpellen. Door zijn  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  komt de mens tot kennis Gods. De logos ontdekt de Logos in de dingen <sup>107</sup>).

We moeten er echter aan toevoegen, wat ook Bavinck hier toevoegt: *krachtens zijn afkomst uit de Logos*.

De laatste zekerheid, dat het menselijk verstand inderdaad op de goddelijke werkelijkheid gestoten is, en zich niet aan begrippen te buiten gaat, die geen enkele verwijzing naar God bevatten, vindt dat verstand in de beschouwing van zichzelf.

Dat is niet een idealistische ontsporing, maar het onontkoombare sluitstuk van een kennisweg, die inzet bij de vraag naar de capaciteit van het subjeet.

De zekerheid, dat inadekwate kennis, ondanks alles, geen illusoire kennis is, moet dan met behulp van dezelfde capaciteitsvraag opgelost worden.

De laatste garantie voor de menselijke kennis Gods ligt, evenals de inadekwate modus van deze kennis, in het subjeet verankerd. Het klinkt wat gechargeerd, maar kan de zaak toch wel verduidelijken: de mens moet niet alleen in God geloven om overtuigd te zijn van de waarheid van zijn kennis, maar óók in zichzelf, in de reikwijdte en het vermogen van zijn redelijke natuur.

Men kan dit geloof in eigen redelijke capaciteit wel weer trachten te verankeren in het getuigenis van de HS <sup>108</sup>), maar voor de zekerheidsvraag maakt dat niets meer uit. Die blijft zijn beantwoording ontvangen vanuit het subjeet en is niet gegeven met het openbarend handelen van God.

\* \* \*

Als we het voorgaande willen samenvatten, kunnen we zeggen: in de capaciteitsproblematiek weerspiegelt zich wat we de formele inkongruentie tussen God en mens noemden. Vanwege het niveau-verschil, de distantie, het kwalitatieve onderscheid (of welk ander woord men hier ook kiezen wil, mits men het formeel verstaat), zal de menselijke kennis Gods een onvolkomen kennis moeten zijn.

„The essential disproportion between the infinite transcendence of the being and perfection of God and the capacity of finite intelligence is expressed by this doctrine” <sup>109</sup>).

Of men in de loop van de geschiedenis deze inkongruentie heeft ondergebracht in de tegenstelling stoffelijk—geestelijk <sup>110</sup>), oneindig—

<sup>107</sup>) Bavinck aw I 207.

<sup>108</sup>) „Het geloof, dat het eenzelfde Logos is, die  $\acute{\epsilon}\nu$  de werkelijkheid buiten ons,  $\acute{\epsilon}\nu$  de wetten van het denken in ons schiep”, aldus Bavinck aw I 205. In de ontvankelijkheid of capaciteit van het subjeet geloven is dan: geloof schenken aan de Schrift.

<sup>109</sup>) Fred Klooster aw 135. De „doctrine” is in dit verband de incomprehensibilitas dei. Voor Klooster is dat dus geen zgn eigenschap Gods, maar expressie van inkongruentie. Hij kan met de term incomprehensibilitas daarom zowel het God-zijn van God, als het inadekwate karakter van de menselijke kennis aanduiden.

<sup>110</sup>) Voor een recente verwijzing in deze richting zie men BrocardusMeyer Katholieke Geloofsverdediging Roermond 1946, die schrijft, dat God juist vanwege Zijn „hoogste onstoffelijkheid” voor ons zo moeilijk kenbaar is (56).

eindig<sup>111</sup>), of tijdelijk—eeuwig<sup>112</sup>), maakt wel wat uit, als het om de details gaat, maar verandert aan de grote lijnen (waarom het ons hier begonnen is) niets meer: de verhouding van God en mens staat in het teken van een formeel-gekwalficeerde spanning, die voorshands nog niets te maken heeft met menselijke zonde of schuld, maar eenvoudig gegeven is met het bestaan van een goddelijke en menselijke sfeer. Daarom heeft de vraag naar de mogelijkheid van de menselijke Godskennis voorshands nog niets met genade te maken, maar met de overwinning van deze formeel-ontologische inkongruentie tussen God en mens. Alleen gelijk kent gelijk<sup>113</sup>).

We zagen, dat deze regel de vooronderstelling van alle kennis bevat. Hoe sterker daarom de inkongruentie tussen Schepper en schepsel geaksentueerd wordt, des te minder is God toegankelijk voor het menselijk verstand. En omgekeerd, als de inkongruentie verzwakt wordt, des te toegankelijker.

De kerkgeschiedenis is er één doorlopend voorbeeld van, hoe de theologie gepoogd heeft hier tussen de Scylla van een te grote inkongruentie (en dus geen kennis) en de Charybdis van een al te zwakke inkongruentie (en dus verraad aan het geheimenis Gods) poogde door te varen.

Het idealisme kende op dit punt nog de minste skrupules.

De afstand tussen God en mens schrompelt zover in, dat de mens straks in God zichzelf herkent.

Het realisme was eerbiediger en bescheidener, mogen we zeggen. De inkongruentie blijft gehandhaafd: naar Zijn wezen is God voor de kreaturelijke rede onkenbaar. De theologia negativa gaat aan de theologia positiva vooraf. Daarom begint de traditionele openbaringsleer met een hoofdstuk over de onkenbaarheid Gods<sup>114</sup>). Maar het kan nu eenmaal niet bij een theologia negativa blijven. Op welke wijze er daarom toch nog van enige kongruentie sprake kan zijn tussen God en mens, wordt het grote probleem van de theologische kennisleer. Het subtiële evenwicht, dat Thomas met zijn analogie-begrip aanbrengt tussen inkongruentie en kongruentie, geeft aan de oplossing van het konflikt zijn definitieve vorm<sup>115</sup>).

Afgedacht van openbaring als bijzondere daad Gods, wordt het kennisprobleem gesteld als het probleem van de inkongruentie tussen twee zijnden. En afgedacht van openbaring als bijzondere daad Gods, wordt de inkongruentie in zoverre overwonnen, dat het menselijk verstand in het kenbare schepsel een afdruk van de onkenbare God vermag te ontdekken, en daardoor tot een wezenlijke, zij het dan ook relatieve of inadekwate, kennis Gods kan komen.

We kunnen deze excursie door de theologische kennisleer dan ook besluiten met een korte konklusie:

het kennisprobleem is het probleem van de inkongruentie tussen God

<sup>111</sup>) vgl Heppé-Bizer aw 42 ev voor de voorliefde van de geref scholastiek voor deze tegenstelling.

<sup>112</sup>) Zo Karl Barth in zijn Römerbrief.

<sup>113</sup>) P.J. van Leeuwen *Het chr onsterfelijkheidsgeloof 's-Gravenhage* zj, die zich in zijn boek juist van de zg griekse vooronderstellingen wil ontdoen, beweegt zich geheel en al in het hier door ons beschreven (en nu inderdaad: grieksel) kennisschema (141 ev).

<sup>114</sup>) vgl Thomas aw Ia I 1 ev Kuyper *Loci I* 1, 25 ev, Bavinck aw II 1 ev.

<sup>115</sup>) vgl ook DeSopper aw 81 over het evenwicht tussen „qualitatieve transcendentie” enerzijds en „immanentie” anderzijds als voorwaarde voor alle kennis Gods.

en mens, en kennis bestaat in de overwinning van deze inkongruentie.

We zullen zien, hoe deze gedachtengang in laatste instantie terug te voeren is tot de anthropologische vooronderstellingen van het kennisbegrip, dat hier gehanteerd wordt.

\* \* \*

Om deze laatste achtergrond te verhelderen, zetten we in bij een onderscheiding, die sedert Thomas — althans in geformuleerde zin — gebruikelijk is geworden in de theologie.

We hebben gezien, dat hij een duidelijke scheiding aanbrengt tussen anthropomorfistische metaforen en inadekwate begrippen.

De eerste berusten op een naieve, cq ongeoorloofde wijze van prediceren. Ze brengen dus geen werkelijke kennis, terwijl de inadekwate begrippen dat wel doen. Het geheel van de menselijke benoemingen wordt dus onderscheiden in wel- en niet-anthropomorfe predikaten, met als criterium de *corporalitas dei*.

Bij Kuyper vinden we deze onderscheiding overgenomen. Alle kennis Gods van de mens is kennis *pro forma ac mensura humana* en daarmee inadekwate kennis.

Er is echter realiteit in deze kennis. De zuivere anthropomorfismen moeten van deze kennis in menselijke vorm onderscheiden worden. Daaraan beantwoordt geen werkelijkheid in het goddelijke wezen. Als criterium om tussen beide te kunnen onderscheiden, hanteert Kuyper, evenals Thomas, de *corporalitas*. Voorstellingen, die lichamelijkheid op God overdragen, zijn zuiver anthropomorf<sup>116</sup>).

Deze tweedeling blijkt gebruikelijk in de dogmatiek.

Kennis Gods is wel menselijke kennis, in zoverre alle menselijke begrippen aan de zichtbare werkelijkheid ontleend zijn, maar de voorstellingen, die God met de *lichamelijke mens* vergelijken, moeten daarvan onderscheiden worden. Hier gaat het om anthropomorfismen in eigenlijke zin, waaraan (vanzelfsprekend) geen goddelijke werkelijkheid beantwoordt.

Zo komen we dezelfde onderscheiding tegen, als gesproken wordt van anthropomorfisme in ruimere en in engere zin.

Het ruimere staat hier voor de *cognitio forma humana* en het engere voor een voorstellingswijze, die de lichamelijkheid Gods suggereert<sup>117</sup>).

Voor Bavinck staat de zaak echter anders. Ook hij aanvaardt het begrensds-zijn van de menselijke kennis Gods, maar vanuit zijn anti-spiritualisme keert hij zich tegen de stelling, dat er binnen de algemene grenzen der menselijke kennis nog weer onderscheiden zou kunnen worden tussen meer of minder mensvormig. Bavinck laat daarom het onderscheid tussen inadekwate kennis en anthropomorfismen vallen. Menselijke begrippen zijn niet minder mensvormig dan anthropomorfe voorstellingen. Het anthropomorfisme zit dus niet in een enkel woord. „Er is van God niet anders dan op anthropomorfe wijze te spreken”<sup>118</sup>).

<sup>116</sup>) Loci I 1, 36 ev.

<sup>117</sup>) Men zie bv Lexicon für Theologie und Kirche I<sup>2</sup> 627 ev. Vgl ook Koole De overname van het OT 109 en (zakelijk) hoofdst III.

<sup>118</sup>) Bavinck Geref Dogm II 72. Vgl ook 68 ev.

Wij menen, dat Bavinck, althans in het raam van de probleemstelling, hier een juiste gevolgtrekking maakt.

Weliswaar is hij niet bij machte geweest om aan zijn eigen konklusie trouw te blijven, zoals we reeds gezien hebben; maar Bavinck doorziet het als een illusie, als de theologie meende minder mensvormig te spreken, wanneer ze geestelijke begrippen hanteerde in plaats van corporeel-gekleurde voorstellingen. Deze weg leidt tot idealisme en is daarom onbegaanbaar. Als het werkelijk om de inkongruentie tussen God en mens gaat, dan kan de tegenstelling tussen stoffelijk en geestelijk niet de echte tegenstelling zijn, en de overwinning van *deze* kloof niet de garantie voor een betere kennis vormen. De analogie-gedachte kan vanwege haar nadruk op de spirituele zijde van de mens een ogenblik deze gedachten wekken, maar het is de mens in zijn totaliteit, die inkongruent is met het zijn Gods.

Daar ligt het aksent dan ook bij Barth, als hij verklaart, dat de abstracta en de negativa, die de theologie gewoonlijk hanteerde, niet minder anthropomorf zijn dan voorstellingen, die aan de zintuigelijke wereld ontleend zijn. Barth verwerpt hier, evenals Bavinck, alle meer of minder.

De eigenlijke inkongruentie is niet die tussen een stoffelijke en een geestelijke sfeer, en de overwinning ervan kan dan ook niet bestaan „in einem Vergeistigungsverfahren“, die zintuigelijke voorstelling en begrip tegen elkaar uitspeelt.

„Anthropomorf muss als Charakterisierung der menschlichen Sprache im Verhältnis zu Gott umfassend besagen: der Gestalt des Menschen entsprechend und also und darum Gott nicht entsprechend“ <sup>119</sup>).

Deze regel is interessant, want zij beschrijft ons de inkongruentie met aftrek van hetgeen haar in de traditie compenseerde: de analogie-gedachte. Het uitgangspunt van Barth ligt dan ook aan de tegenovergestelde kant van dat der traditie: het is niet de technische onvolkomenheid van het subjeet, die voor de spanningsverhouding aansprakelijk is <sup>120</sup>). Maar de grootheid van het „objekt“ maakt hier iedere kongruentie onmogelijk. Het probleem van de verhouding „ist eine prinzipielle, sie ist die des Gegenstandes“ <sup>121</sup>).

Schijnbaar komt Barth met deze verschuiving een eind verder. In het verlengde van zijn verzet tegen alle eigenmachtigheid van het menselijk hart, dat niet van het geschenk, maar van het gegeven wil leven, is hier in elk geval bereikt, dat kennis Gods op grond van een gegeven analogie tussen Schepper en schepsel een onmogelijke weg geworden is. Alleen de genadige openbaring kan hier de inkongruentie overbruggen.

Het blijft intussen een verschuiving binnen hetzelfde schema, voor zover hier de inkongruentie nog steeds als van formele aard gezien wordt. Zij verwijst „prinzipiell auf die Verschiedenheit zwischen Gott und der Kreatur“ <sup>122</sup>).

Juist het feit, dat Barth de evenwichtskonstruktie van de analogie

<sup>119</sup>) KD II 1, 250.

<sup>120</sup>) Er volgt dus ook geen beroep op de imago-leer, zoals in de traditie.

<sup>121</sup>) aw II 1, 249.

<sup>122</sup>) aw II 1, 251. Wanneer Barth een enkele keer in dit verband de zondige mens noemt, kan men hoogstens spreken van „niet alleen formeel“. De grondgedachte wordt door deze notitie niet gewijzigd.

te boven wil komen door één van de beide polen in deze relatie (ic de menselijke) op te heffen, laat ons zien, dat het uitgangspunt nog hetzelfde is als dat waarvan het analogiebegrip uitgaat: de formele inkongruentie-problematiek, die voorlopig, afgedacht van wat in de HS de kloof tussen God en mens uitmaakt, een onoverbrugbare distantie ziet liggen tussen de goddelijkheid van God en het menselijk kennisvermogen <sup>123</sup>).

Hoezeer men ook de indruk kan krijgen, dat Barth in dit deel van zijn dogmatiek telkens op een tweesprong staat <sup>124</sup>), de schaal slaat door naar de zijde van de traditie: de capaciteit van het menselijk kenvermogen is toch weer oriëntatiepunt. Vandaar, dat ook Barth op dit punt aangekomen, terug moet naar het analogie-begrip <sup>125</sup>).

Wij willen hier niet ingaan op de aktualistische interpretatie, die Barth ervan geeft. De bedoeling is duidelijk: het analogisch karakter van het schepsel mag niet de souvereiniteit van Gods openbarend handelen aantasten. De prioriteit van God als analogans boven het schepsel als analogatum, waarin de traditie zijn heil zocht, is daartoe onvoldoende. Wanneer de kennis Gods vrucht van openbaring zal blijven, die in geloof wordt aangenomen, dan moet deze ontologische prioriteit Gods aangevuld worden met een dynamische prioriteit. Vanuit de schepping gezien, *kunnen* onze woorden in een analogie-verhouding tot het zijn Gods staan, *ze worden* een analogie door Gods souvereine beschikking daarover in Zijn openbarend handelen <sup>126</sup>).

We zien hier het oude schema mogelijkheid—werkelijkheid terugkeren, met dit verschil, dat niet het redelijk vermogen van de mens, maar het souvereine handelen Gods de mogelijkheid aktualiseert tot werkelijkheid. God blijft Heer over Zijn eigen openbaring.

Tegen deze schone uitkomst kan niemand bezwaar maken.

Wel tegen de hulplijnen, waarmee de redenering is opgebouwd. Die brengen ons uit de vertrouwenskwestie weer in een nieuw dilemma, nl dat van de spanning tussen souvereiniteit Gods en het analogisch karakter van de schepping <sup>127</sup>).

Het is niet in te zien, hoe deze spanning anders opgelost kan worden dan door in feite aan beide uitspraken tegelijk vast te houden — hetgeen Barth dan ook doet. Wanneer hij na zijn uiteenzettingen de fout van de traditionele theologia naturalis omschrijft als „ein statisches statt dynamisches Verständnis der Analogie“ <sup>128</sup>) dan lost deze konklusie op geen enkele manier de tegenspraak op. Wordt het analogie-begrip losgemaakt van zijn (statische) zijns-samenhang, dan is daarmee het begrip als component van de kennisweg opgeheven <sup>129</sup>).

Nu interesseert ons verder niet de innerlijke tegenspraak van dit

<sup>123</sup>) Het maakt dus weinig uit aan welke kant men begint, als de inkongruentie eenmaal is aanvaard. Men vergelijkte Klooster, die ook bij het „Gegenstand“ inzet (aw 135), maar herhaaldelijk zegt de capaciteitsvraag van het subjeet te bedoelen (aw 125).

<sup>124</sup>) Men vergelijkte de reeds genoemde gedachte, dat de onbegrijpelijkheid Gods niet buiten, maar binnen Gods openbaring valt.

<sup>125</sup>) vgl het „unvermeidlich“, aw II 1, 254.

<sup>126</sup>) aw II 1, 263.

<sup>127</sup>) Men kan er zelfs het filosofisch dilemma „Akt oder Sein“ bij te hulp roepen om de konstruktie steun te verlenen. Vgl GCvanNiftrik OEV 13e Jaarg 1, 19 ev. Het gaat dan echter om een nieuwe hulplijn, en niet om de oorspronkelijke zaak.

<sup>128</sup>) aw II 1, 261.

<sup>129</sup>) vgl voor de hele gedachtengang aw 242—272.



dilemma. Het lijkt ons nog om een andere reden belangwekkend. Het naast elkaar staan van de analogische schepping en het soevereine handelen Gods, onthult op voorbeeldige wijze de wortel van de inkongruentieproblematiek, zoals die zijn neerslag heeft gevonden in het hele vraagstuk van de menselijke kennismogelijkheid.

Men gaat in deze gedachtengang uit van een schepselenwereld, die — althans voorlopig — nog buiten het levende handelen van de openbarende God staat. Mens en wereld staan op zichzelf, niet in die zin, dat er helemaal geen verhouding tot God bestaat; we zullen dat zo meteen nog zien. Maar wel zo, dat de verhouding tot de persoonlijk handelende God eerst een latere toevoeging betekent aan het zijn van mens en wereld op zichzelf.

Als de traditie aan deze verzelfstandigde, van Gods handelen geabstraheerde, schepselenwereld het vermogen toekent om God te openbaren, en aan de verzelfstandigde mens het vermogen om deze openbaring te „lezen”, dan is het ietwat grimmige woord van Barth over de schepselenwereld begrijpelijk: „Sie hat so wenig an sich die Fähigkeit uns Gott zu offenbaren, wie wir von uns aus die Fähigkeit haben, Gott in ihr zu erkennen”<sup>130</sup>).

Deze uitspraak is geen symptoom van Barths onderwaardering van de schepping, zoals Groot meent<sup>131</sup>), evenmin verkapt Hegelianisme<sup>132</sup>), maar verzet tegen een kennisweg (analogie), die ook zonder het openbarend handelen van God begaanbaar is voor de mens.

Desondanks kan het antwoord van Barth op de uitdaging (inderdaad!) van de analogie-traditie niet het juiste zijn.

Waar de traditie aan het schepsel-op-zich openbaringsmogelijkheden toekent, volstaat Barth met een ontkenning. Dat is te weinig, want het blijft binnen de grenzen van dezelfde probleemstelling<sup>133</sup>).

De zaak loopt parallel met de vraag naar het kenvermogen van de mens, waarop zich de controversen tussen Rome en de Reformatie pleegt toe te spitsen<sup>134</sup>). Men stond gezamenlijk voor het probleem om de kenkracht van de natuurlijke rede te bepalen. Als de Reformatie dan, waar Rome bevestigend antwoord geeft, volstaat met een ontkenning, is dat óók te weinig, en een bewijs, hoe ook de openbaringsleer van de Reformatie veelszins is opgebouwd op het patroon van een kennisleer, die zijn uitgangspunt neemt in het redelijk vermogen van de mens. Het is niet de vraag, wat de natuurlijke mens wel of niet kan kennen, de natuurlijke mens is de mens op zichzelf, en als zodanig is hij even fiktief als de schepselenwereld op zichzelf.

Wij willen de Reformatie op dit punt evenmin onrecht doen als Barth. Daarom willen we niet voorbijzien, dat de kenkracht van de rede in één adem *ontkend* werd op grond van de menselijke verblinding door de zonde. Maar dat maakt het des te duidelijker, dat de controverse zich afspeelt binnen de grenzen van een kennisprobleem, dat gesteld is van-

130) KD I 1, 173.

131) aw 136 ev. Vgl ook 315 ev.

132) Zo DeSoppe aw 55: alleen God als subjeet blijft over.

133) vgl GCBerkouwer Alg Openbaring 246 (noot) over het „an sich”, dat abstraheert van de levende God.

134) vgl hierover GCBerkouwer aw 124 ev.

uit de natuurlijke mens met zijn natuurlijk kennisvermogen<sup>135</sup>). Het is oi in laatste instantie deze conceptie van de natuurlijke mens, die de inkongruentiegedachte in de christelijke theologie heeft geïntroduceerd, met als neerslag daarvan in de theologische kennisleer: het probleem van de inadekwate, menselijke kennis.

We kunnen op deze plaats niet alle achtergronden van dit natuurlijk mensbeeld behandelen. Het is in elk geval niet de mens, waarover de HS spreekt.

Hoe kan het natuurlijk kennisvermogen aan de goddelijke werkelijkheid raken? Hoe kunnen natuurlijke begrippen boven-natuurlijke inhoud ontvangen? Hoe kan de natuurlijke taal van de mens voertuig zijn van goddelijke openbaring?

Al deze vragen gaan uit van een mensbeeld, waarin de levende, persoonlijke verhouding tot God niet een konstitutief element voor het mens-zijn vormt, maar een toevoeging achteraf. Konstitutief voor het mens-zijn is veeleer zijn redelijk vermogen<sup>136</sup>).

Deze redelijke mens heeft ook een verhouding tot God, maar die loopt over de dunne draad van de zijnsanalogie tussen God en schepsel. Dat is niet niets. Er mag op deze grond dan ook gesproken worden van kennis Gods, waarover de natuurlijke mens beschikken kan<sup>137</sup>), maar dat is dan de kennis, die een subjeet zich van een objekt verwerft. De natuurlijke mens is de redelijke mens, en de verhouding, die *deze* mens met God aangaat, kan geen andere zijn dan die tussen subjeet en objekt.

Wanneer de mens zichzelf primair verstaat als kennende ziel (νοῦς) in plaats van als partner Gods op aarde, kan hij God niet primair als Bondgenoot zien, maar allereerst als voorwerp voor zijn onderzoekende geest.

Daarmee zijn in principe God en mens van elkaar losgemaakt.

Hoe men verder ook wrikt aan het schema — en de geschiedenis van de theologische kenleer legt daar bladzij na bladzij getuigenis van af — het blijft een kennisverhouding, die in de relatie van een subjeet tot een objekt bestaat. En de kennis is altijd eindpunt van een weg, die het subjeet moet aflopen om tot kennis te komen.

Hoe groter de distantie, des te moeizamer deze weg. Zo kan het formele isolement van subjeet tegenover objekt uitgroeien tot een formele inkongruentie met alle kennisproblematiek die dit meebrengt, wanneer het subjeet zich realiseert, dat dit specifieke objekt zijn kennisvermogen transcendeert.

Het transcendentiebegrip, waarmee we in het vorige hoofdstuk te maken hadden, correspondeert dus niet alleen met een specifiek kennisbegrip, maar met een anthropologie, waarop dit kennisbegrip is opgebouwd.

God-afgedacht-van-de-mens (transcendentie) en de mens-afgedacht-van-God (animal rationale) horen bij elkaar.

135) vgl de opmerking: „Die kategorie 'transzendent' ist der raffinierte Versuch, alles das, was nicht von dieser Welt ist, auf den 'natürlichen' Ausgangspunkt alles Forschens, den Menschen und die Welt, zu beziehen“, GStammler KuD 4. Jahrg 3, 156 (Ontologie in der Theologie?).

136) vgl hierover GCBerkouwer *De Mens als Beeld Gods* Kampen 1957, 31 ev.

137) vgl de bewoordingen waarmee het Conc Vaticanum de theol naturalis in bescherming neemt. Het „posse“ (cognosci) wil het wezenlijke van de mens typeren, vgl Denzinger *Enchir* 1806. Zie ook Groot aw 304 ev.

Aan Bavinck komt de eer toe deze problematiek voorzien te hebben, al moeten we eraan toevoegen, dat hij haar niet doorbroken heeft.

### C. Kapaciteit en aanpassing

We komen daarmee tot een afsluiting van dit hoofdstuk. Het gaat nu nog om een duidelijk bewijs, dat

1. de kennisproblematiek, die we zojuist besproken hebben inderdaad het „Vorverständnis” is geweest, vanwaaruit men de HS benaderde, en dat

2. eerst vanuit deze hermeneutische aanpak het spraakgebruik van de HS zelf tot een probleem is geworden.

Wij willen daarmee aantonen dat vanuit de HS zelf de spreekwijzen van de Schrift niet aanvechtbaar worden gesteld. Het problematische, dat het getuigenis van de HS aankleeft in de geschiedenis der theologie *vanwege het zg anthropomorfe* spreken van de HS, stamt uit het kennisbegrip, dat de theologie hanteerde. Via een openbaringsleer, die in het algemeen gemodelleerd werd naar de kennisleer, wordt het kennisbegrip de bril, waarmee men het Schriftgetuigenis leest.

Het is nl niet vol te houden, dat de kennisweg, die deze openbaringsleer beschrijft, alleen maar karakteristiek voor de theologia naturalis moet heten <sup>138</sup>).

Dat laatste is weliswaar allereerst het geval. De kennisrelatie gaat hier zonder meer op in de verhouding van een redelijke natuur (subjeet) tot een gegeven werkelijkheid (objekt). De invoering van de term Algemene Openbaring betekent daarom nog niet, dat men van de theologia naturalis afscheid heeft genomen <sup>139</sup>).

De duplex cognitio van Calvijn bv ontkomt niet aan de verdenking, dat Calvijn er een duplex via mee bedoeld heeft, waarvan de eerste en algemene weg althans ten dele langs de schepselenwereld als het speculum van Gods onzienlijke goddelijkheid voert, en de tweede in strikte zin door het persoonlijk handelen van God bepaald wordt <sup>140</sup>).

Hetzelfde geldt van Bavincks visie op de Algemene Openbaring.

We hebben uitvoerig stilgestaan bij zijn uiteenzettingen over het openbare vermogen van de schepselenwereld. Het is dus niet in de terminologie, dat we een besliste afwijzing van de theologia naturalis moeten zoeken. Men kan kennelijk met de term „Algemene Openbaring” nog steeds een kennisweg op het oog hebben, die loopt via de relatie: redelijke natuur — werkelijkheid <sup>141</sup>).

In principe is de theologia naturalis — afgedacht van de terminologische kwesties — eerst dáár vaarwel gezegd, waar men de kennis Gods niet meer als vrucht van de vergelijkende rede ziet, maar fundeert in het

<sup>138</sup>) vgl over de theol naturalis bij Rome: Berkouwer Alg Openb 47 ev.

<sup>139</sup>) Het omgekeerde geldt ook; van de theologia naturalis afscheid nemen, is niet hetzelfde als de ontkenning van Gods openbare handelen (en spreken) buiten de HS om.

<sup>140</sup>) Men leze de duplex cognitio (Inst I, II, 1) in het licht van Calvijn's uiteenzettingen over Gods openbaring in de schepping: I, V, 1 ev en I, VI, 1.

<sup>141</sup>) En daarmee bij een noëtische splitsing in het Godsbeeld terecht komen, zoals dat in de R Katholieke natuurlijke theologie geschiedt, vgl JCGroot aw 154. Calvijn (aw I, II, 1 en I, VI, 1) en Bavinck (aw I 314) ontkomen er evenmin aan.

persoonlijke handelen en spreken van de openbarende God. Ook deze richting is Calvijn ingeslagen. Wij kunnen zijn „Algemene Openbaring” daarom niet eenvoudigweg gelijkstellen met een *theologia naturalis*. Midden in de passage over het *speculum*-karakter van mens en wereld, lezen we bij hem een beroep op Gods soevereine *handelen* in Zijn voorzienig bestel <sup>142</sup>).

Met dit beroep is de traditionele *theologia naturalis* doorbroken.

Hier loopt een lijn, waarbij dankbaar valt aan te sluiten.

Bij Bavinck vinden we dezelfde merkwaardige doorbraak, wanneer hij de Algemene Openbaring niet meer laat samenvallen met de analogische presentie van Gods deugden in de wereld der schepselen, maar kort en bondig definieert: „zij valt zakelijk met Zijn voorzienigheid, met Zijn onderhouding en regering van alle dingen samen” <sup>143</sup>).

Openbaring is hier weer Gods persoonlijk, levend handelen aan en voor Zijn schepselen.

Nu is het onze bedoeling niet om achteraf nog eens uit te zoeken, welke van de twee lijnen de „echte” Calvijn of de „echte” Bavinck vertegenwoordigt. In ieder geval is de Algemene Openbaring voor hen beiden niet minder de weg van de analogische kennis, terwijl we bij vele andere gereformeerde theologen veelal kunnen konstateren, dat men hier primair aan de weg van de analogie heeft gedacht <sup>144</sup>).

Ons interesseert deze analogie-structuur van de Algemene Openbaring bijzonder. Voorzover nl de Bijzondere Openbaring gewoonlijk werd opgebouwd op het schema van de Algemene, keren een aantal problemen, die uit de *theologia naturalis* afkomstig zijn, in de leer van de Bijzondere Openbaring terug.

Een kort woord over het enten van het bijzondere op het algemene kan hier voldoende zijn. We moeten het niet zó opvatten, dat de Bijzondere Openbaring slechts als een verlengstuk van de Algemene gezien wordt. Tegen deze gedachtengang tekent de hele gereformeerde traditie verzet aan. Men heeft er terecht een terugkeer tot de RKatholieke hiërarchie van natuur—bovennatuur in gezien <sup>145</sup>). Zelfs waar men *preambula fidei* wilde aannemen of van *articuli mixti* sprak, dacht men toch niet in de richting van een eenvoudige aanvulling. Bij de verbinding tussen beide openbaringen moeten we eerder aan twee concentrische cirkels denken dan aan een lineaire voortzetting van een gegeven lijn.

Daarmee is echter wel gezegd, dat men de Algemene Openbaring als grond- of draagvlak wilde zien voor het bijzondere handelen Gods, dat in de heilsopenbaring volgde.

De leer van de Bijzondere Openbaring volgt daarom gewoonlijk op die van de Algemene. De laatste is uitgangspunt.

Wanneer Van Ruler in aansluiting daarop zegt, dat het Messiaanse Rijk een interim vertegenwoordigt, en dat Jezus Christus eenmaal zijn menselijke natuur weer zal afleggen <sup>146</sup>), dan hebben we met een ietwat ge-

<sup>142</sup>) aw I, V, 7.

<sup>143</sup>) Bavinck aw I 312.

<sup>144</sup>) vgl ook Heppe-Bizer aw 4 ev over de gereformeerde scholastiek.

<sup>145</sup>) vgl Bavinck aw I 292. Zie ook Kuyper *Loci* I 1, 70 over de poging een „klein dogmatiekje” aan de eigenlijke dogmatiek vooraf te laten gaan.

<sup>146</sup>) AAvanRuler *De vervulling der Wet Nijkerk* 1947, 188.

forceerde konsekwentie te maken, maar in de lijn van de gereformeerde traditie ligt deze uitspraak wel.

Kuyper kan zich in dezelfde geest uitlaten over het „interimair karakter” van het soteriologische vergeleken bij „het grondbegrip der Openbaring”<sup>147</sup>), en Bavinck spreekt zowel van de voorbijgaande betekenis van de Schrift<sup>148</sup>) als van de Bijzondere Openbaring en de chr religie in het algemeen<sup>149</sup>).

In zekere zin kan men zich voor deze verhouding tussen algemeen en bijzonder reeds op Calvijn beroepen. Wanneer hij de Bijzondere Openbaring, zoals die in de HS tot ons komt, vergelijkt met een bril, die de mens moet opzetten om uit het boek van de schepping weer kennis Gods te kunnen putten, dan gaat de hele functie van de HS niet in het bril zijn op. De Bijzondere Openbaring betekent ook de boodschap van de verzoening en de verlossing in Christus<sup>150</sup>). Maar zij komt bij Calvijn toch vooreerst aan de orde als dat bijzondere hulpmiddel, waardoor het algemene weer kan functioneren.

Nu hangt deze ordening van algemeen en bijzonder in de gereformeerde dogmatiek ongetwijfeld samen met de nadruk op het historisch-incidentele van de zonde. De openbaring van God als Verlosser moet dan ook incidenteel van karakter zijn<sup>151</sup>).

Men kan het bij deze verwijzing laten en er verder geen konklusies aan verbinden voor een harmonische verhouding van algemeen en bijzonder. De gereformeerde traditie heeft dat echter niet gedaan<sup>152</sup>).

De Algemene Openbaring wordt in de prolegomena van de dogmatiek omschreven als de oorspronkelijke wijze van omgang tussen God en mens, zoals die met de schepping in de staat der rechtvaardigheid gegeven was, en de modus van de Bijzondere Openbaring volgt daarom die van de Algemene.

Om dit uitgangspunt voor de Bijzondere Openbaring is het ons te doen. De wijze waarop God in de Bijzondere Openbaring tot de mens komt, veronderstelt een menselijke natuur, die structureel niet verschilt van de oorspronkelijke mens.

Dat laat zich verstaan: de mens blijft, ondanks de zonde, mens.

Wil men niet in onvervalst supra-naturalisme vervallen, dan moet de Bijzondere Openbaring niet in de lucht hangen, maar kunnen aanknopen bij een menselijke natuur, die met de schepping gegeven is en door de zonde daarom niet verwoest kon worden.

VanOyen heeft opgemerkt, dat de Reformatie dan ook uitgaat van „ein formales Menschenbild, das als Kontinuum für die Gesamtheit von Schöpfung, Versöhnung und Vollendung zu wirken hat”<sup>153</sup>).

Wij kunnen ons, van een andere kant komend, bij deze uitspraak aansluiten. De enting van de Bijzondere op deze Algemene Openbaring brengt

147) Enc II 207. Vgl ook 320/1 over de Bijzondere Openbaring als de spiegel, die „hulpdienst” doet, maar eens weer plaats zal maken voor een kennis, die ons uit de scheppingsgegevens toekomt. Zie ook nog 318/9 voor uitlatingen in deze richting.

148) aw I 184/5 en pass. Idem Kuyper Enc II 426.

149) aw I 443. Vgl ook I 352.

150) Inst I, VI, 1. Over God als Verlosser belooft Calvijn later te zullen handelen.

151) vgl hierover GCBerkouwer Alg Openbaring 253/4.

152) In zoverre breekt Berkouwer dan ook met de traditie, die hij afziet van elke synthesepoging, tap. Daarmee bevrijdt hij zich van de problematiek, die eraan vastzit.

153) HvanOyen Theologische Erkenntnislehre Zürich 1955, 26. Vgl ook 27 over een „Natur... die alle Stufen der Werke Gottes gleichmässig umfasst”.

mee, dat het mensbeeld, waarmee deze Algemene Openbaring correspondeert, in de Bijzondere Openbaring terugkeert. Met zoveel woorden vinden we de noodzaak van dit continuüm trouwens bij Bavinck uitgesproken.

De konceptie van de mens, de natuur van het beeld Gods, en dus ook van de religie, moet één zijn door alle caesuren van het heilsgeschiedenis heen <sup>154</sup>).

We kunnen tegen dit „monisme” op zichzelf geen bezwaar hebben. Het hangt er alleen maar van af, welke die ene konceptie is. En het valt niet te ontkennen, dat — althans voor de gereformeerde traditie — in het algemeen deze konceptie de natuurlijke mens met zijn redelijk vermogen tot inhoud heeft gehad <sup>155</sup>).

En hiertegen zijn wel bezwaren in te brengen. Deze konstruktie heeft de theologie de gelegenheid verschaft om het kennisschema van de theologia naturalis door te trekken tot in de Bijzondere Openbaring toe.

Algemene Openbaring is, naar de structuur gezien, tegelijk: openbaring in het algemeen. Dat wordt dan ook duidelijk uitgesproken.

Als Kuyper schrijft „dat de openbaring Gods aan de zondaar dezelfde blijft als de openbaring aan den mensch buiten de zonde, slechts met dit tweërlei noodzakelijk verschil, dat *formeel* het ongereede in den zondaar geneutraliseerd worde, en *materieel* de kennis Gods worde uitgebreid tot de kennis van Gods verhouding tot den mensch, die zondaar werd” <sup>156</sup>), dan is de structuur of de modus van Algemene Openbaring hier tot die van openbaring in het algemeen verklaard.

In dezelfde geest verklaart Bavinck reeds aan het slot van zijn principieel, dat „de vormen, waarin de openbaring uit- en inwendig geschiedt, kunnen gewijzigd worden overeenkomstig den verschillende toestand, waarin de mens als creatura mutabilis verkeren kan”, maar — zo voegt hij eraan toe — „de drie principia blijven dezelfde” <sup>157</sup>).

Ook dat komt op een algemeen openbaringsbegrip neer, waarvoor de Algemene Openbaring model staat.

Bavinck kan naderhand dan ook schrijven, dat het bijzondere van de Bijzondere Openbaring op de inhoud daarvan slaat en niet op het woord openbaring.

Wat door de zondeval noodzakelijk is gemaakt, is niet de openbaring op zichzelf, maar de bepaalde inhoud der openbaring, nl de gratia specialis. De christelijke religie is daarom wel verschillend van de religio naturalis, in zoverre deze laatste nergens meer zuiver voorkomt, maar zij is „essentieel één met de religio vera in den status integritatis” <sup>158</sup>).

Deze ordening van algemeen en bijzonder heeft dus zijn gronden, maar óók zijn konsekwenties. Voorzover de leer van de Algemene Openbaring opgebouwd is met behulp van elementen, die aan de algemene kennisleer ontleend zijn (theologia naturalis), kan het niet uitblijven of de scha-

<sup>154</sup>) aw I 329. Vgl ook beneden, waar sprake is van de mens als creatura (= continuüm) mutabilis.

<sup>155</sup>) Vanuit de noodzaak van *deze* ene konceptie laat zich verstaan, waarom men voortdurend aan een „rest” van het beeld Gods wilde vasthouden.

<sup>156</sup>) Enc II 224 (kursivering van Kuyper zelf).

<sup>157</sup>) aw I 253/4. Vgl ook 321 over „openbaring gansch in het algemeen”.

<sup>158</sup>) aw I 329.

duwen van de problematiek, die met deze kennisleer gegeven is, vallen ook op de leer van de Bijzondere Openbaring.

Weliswaar ligt de Bijzondere Openbaring op geen enkele manier onder het bereik van het menselijk kennen, maar wordt ze geheel en al gezien als een geschenk van de genadige en barmhartige God.

Doch deze formulering laat ons meteen al zien hoe het oriëntatiepunt, voor Algemene en Bijzondere Openbaring beide, gelegen is in het menselijk kennisvermogen, dwz het kennisvermogen van de *natuurlijke* mens. In deze verbanden kan de gereformeerde traditie dan ook geregeld de *revelatio specialis* als de *revelatio supernaturalis* aanduiden<sup>159</sup>). Ze doelt dan op de tegenstelling van deze openbaring met de Algemene, waar de natuurlijke rede wel enig vermogen toegekend kan worden.

De Bijzondere Openbaring transcendeert het natuurlijk kennisvermogen. Er kan dan ook alleen maar sprake zijn van een onverdiend geschenk.

Maar zij rekent wel op dit vermogen. De redelijke mens is nog steeds de eigenlijke mens en op *deze* mens doet ook de Bijzondere Openbaring een appèl.

De RKatholieke theologie kon hier nog het meest rechtlijnig spreken, tot op vandaag toe. Zo wil JCGroot in navolging van Thomas de Algemene Openbaring zien resulteren in natuurlijke begrippen, die de mens krachtens zijn redelijk vermogen uit de gegeven werkelijkheid kan afleiden. Onder de Bijzondere Openbaring moeten we zi dan verstaan dat God op soevereine wijze van deze (bekende) natuurlijke begrippen gebruik maakt in de vorm van nieuwe combinaties die beantwoorden aan een werkelijkheid in God welke voor het natuurlijk verstand ontoegankelijk is<sup>160</sup>).

Wij willen niet beweren dat de reformatische theologie in dezelfde rechtlijnigheid gesproken heeft. Maar men kan evenmin zeggen dat zij zich van een dergelijke achtergrond geheel heeft losgemaakt. Dat blijkt duidelijk genoeg uit de opvatting omtrent de aard der kennis die de Bijzondere Openbaring verschaft. Deze kennis draagt in feite dezelfde structuur als de kennis die de Algemene Openbaring de mens doet toekomen: het gaat om begrippen-kennis, doctrina<sup>161</sup>). De eerste verschaft deze echter zoveel beter dan de laatste, omdat de mens bij de Algemene Openbaring op zijn eigen (verduisterd!) redelijk vermogen als principium cognitionis is aangewezen om tot kennis te komen, bij de Bijzondere Openbaring daarentegen niet<sup>162</sup>).

Deze intellektualistische versmalling van de Bijzondere Openbaring is er intussen aansprakelijk voor, dat men Bijzondere Openbaring en HS zonder meer identiek ging stellen. Het gaat in feite over de HS als men over de Bijzondere Openbaring spreekt. Bavinck en Kuyper hebben dit doorzien en distantiëren zich ervan<sup>163</sup>). Maar voor de periode van de

159) vgl Heppe-Bizer aw 8. Ook Bavinck aw I 281 en 326.

160) JCGroot aw 231 ev.

161) In dit opzicht geeft de rev specialis inderdaad „more of the same”, zoals Baillie *The idea of revelation* New York/Londen 1956, 18 formuleert, „though deriving from an entirely different source”.

162) vgl GCBerkouwer *Alg Openb* 257 over de onjuiste visies op de „ontoereikendheid” van de Alg Openbaring. Berkouwer zal deze komparatieve nevenschikking op het oog hebben.

163) Bavinck aw I 352. Kuyper ziet deze identifikatie als „voedingsbodem” voor het intellektualisme. Wanneer hij haar allereerst als een gevolg hiervan gewaardeerd had, zou zijn eigen openbaringsleer een andere vorm gekregen hebben. Vgl *Enc II* 312.

gereformeerde scholastiek gaat deze identificatie vrijwel zonder uitzondering op <sup>164</sup>).

De HS is de Bijzondere Openbaring, die ons de „veritates supernaturales” (Voetius) ter beschikking stelt. De kennismededelingen die zij verschafft zijn naar hun aard doctrina <sup>165</sup>).

In de zg foederale theologie kan men weliswaar trachten aan de geschiedenis recht te doen door van een historia revelationis te spreken <sup>166</sup>). Maar zolang men daaronder verstaat dat de geschiedenis ons de progressieve afschaffing van de „vleselijke” inkleding der goddelijke waarheid biedt, zijn we nog weinig verder.

Men kan met behulp van deze redenering tot een hierarchisch-gelede verhouding tussen O en NT komen, die zich beroept op de voortgang in Gods handelen. Maar men bedoelt in feite de voortgang van stof naar geest, van inkleding naar begrip, en blijft de HS zien als een eigensoortig geheel van meegedeelde „veritates” <sup>167</sup>).

Dat inderdaad — via de identifikatie van Bijzondere Openbaring en HS — óók het Schriftgetuigenis ingepast werd in het kennisschema dat van de redelijke mens (subjeet) als de echte mens uitgaat, kunnen wij verifiëren aan het merkwaardige dubbelaspect dat de HS dan gaat vertonen. Het is een gevolg van haar onderschikking aan bovengenoemde openbaringsleer met haar vooronderstellingen.

Enerzijds is het de van God vervreemde zondaar die door de HS verondersteld wordt en door haar tot cognitio salvifica — heilbrengende kennis van verlossing gebracht wordt. Maar daarnaast vinden we telkens de andere vooronderstelling terug: de mens als redelijk subjeet dat op spekulatieve kennis van Gods wezen uit is. Naast haar karakter van verzoeningsboodschap, waarmee het geloof korrespondeert, vinden we tegelijk het theoretisch-informatieve aspect van de HS geaksentueerd. Hoe deze beide aspecten te combineren zijn, wordt dan ook de grote moeilijkheid <sup>168</sup>).

Met dit laatste zullen wij ons hier verder niet bezig houden. Het gaat ons om de konstatering van het dubbelaspect, dwz van het feit dat men naast de soteriologische strekking en voorlopig — zij het methodisch — daarvan afgedacht, een aparte aandacht wilde wijden aan de Schrift als theoretische informatiebron aangaande God. Waarin dit aparte aksent zich verraadt, dwz uit welke gedachtengang het zonneklaar blijkt dat men aan de anthropologische vooronderstelling van de eigenlijke mens als de redelijke mens (subjeet) bleef vasthouden, ook bij het lezen van de HS, willen we zo dadelijk verduidelijken.

Wij merken echter vooraf op dat ook in die gevallen waarin men breekt met de identifikatie van Bijzondere Openbaring en HS (Kuyper en

<sup>164</sup>) vgl Heppe-Bizer aw 10 ev over de schriftbeschouwing van de geref vaderen.

<sup>165</sup>) Wij laten hier het verzet tegen het intellektualisme (vgl de omschrijving dat de HS „doctrina vivendi Deo” zou zijn — Maastricht) buiten beschouwing. Het begrip doctrina blijft in dit geval een moeilijk woord.

<sup>166</sup>) Bavinck aw II 67 ev spreekt onhistorisch over de ontplooiing van de ene Naam in de vele. KSchilder neemt de draad van de historia revelationis weer op, Begriifsgeschiede 454 ev.

<sup>167</sup>) vgl KSchilder Licht in de rook Delft 1926, 11 over het „loswikkelen der zuivere idee uit onzuivere belichaming” als kenmerk van voortgaande reformatie.

<sup>168</sup>) vgl Bavincks regel dat men haast zou wanhopen aan een heldere omschrijving van het wezen des geloofs, aw III 98. GEbeling Wort u Glaube 205 ev houdt zich uitvoerig met de hier genoemde twee-zinnigheid van het woord geloof in de reformatorische traditie bezig.



Bavinck) de intellektualistische tendens, die deze identifikatie oorspronkelijk in het leven heeft geroepen, merkbaar blijft. Men is daar kennelijk niet vanaf door Schrift en Bijzondere Openbaring wéér een eigen verhouding ten opzichte van elkaar te geven. Daarmee is een symptoom weg-gewerkt, maar niet de kwaal zelf.

Er blijft een aparte aandacht bestaan voor het formeel-informatieve aspect van de kennis, die de HS bevat. Bij Kuyper kan dat een stempel op zijn hele theologie zetten. De lijnen, die hij in zijn Encyclopaedie trekt, zijn hier bijzonder duidelijk.

Kennis Gods in eigenlijke zin komt alleen God Zelf toe: Hij kent Zichzelf volkomen, Zijn kennis is archetypische kennis. De menselijke kennis Gods is ektypisch <sup>169)</sup>, dwz zij komt analogisch overeen met de zelfkennis Gods, in zoverre het menselijk bewustzijn (beeld Gods!) een analogie van het goddelijk zelfbewustzijn is. De weg, die afgelegd moet worden (de HS is hier een onderdeel van), wil de archetypische Gods-kennis tot ektypische kennis Gods in de mens omgezet worden, noemt Kuyper dan openbaring <sup>170)</sup>.

Het doel van de openbaring, en voorzover de HS voor ons deze openbaring samenvat, ook dat van de HS, is eerst dan bereikt, waar de mens tot begrip komt. De hoogste vorm van kennis bestaat in begrippen. Het theoretische informatie-aspect van de openbaring beheerst de hele redenering <sup>171)</sup>.

Voor Bavinck liggen, zoals gewoonlijk, de dingen minder eenlijnig. Dit blijkt bv uit zijn bespreking van het dilemma of openbaring nu mededeling van leer of leven is. Dit dilemma is op zichzelf tekenend voor de theologische situatie. Bavinck brengt het dan ook in verband met een vergaand intellektualisme in de openbaringsleer, dat wel reacties moest oproepen, die in het andere uiterste vervielen: openbaring bestaat niet in mededeling van goddelijke waarheid, maar alleen in manifestaties en akties Gods.

Bavinck wijst het dilemma terecht af, en weet in dit verband schone dingen over de Bijzondere Openbaring te zeggen. „In Christus komt God Zelf tot ons, en deelt zich aan ons mede” <sup>172)</sup>. De wonderen, zowel die van het Oude als die van het NT, gaan daarom niet op in hun noetisch aspekt zoals het intellektualisme leert, maar hebben zelfstandige betekenis: „het zijn verlossingsdaden, die zelve iets bewerken en niet uitsluitend als bewijsstukken ener leermededeling dienst doen” <sup>173)</sup>.

Hier is de Bijzondere Openbaring allesbehalve intellektualistisch opgevat. God onthult Zichzelf als Verlosser in een geheel van historische daden, die hun eindpunt bereiken in Zijn komen in Jezus Christus — dat is Bijzondere Openbaring <sup>174)</sup>. En van de HS kan Bavinck geheel

<sup>169)</sup> Een bekende onderscheiding in de reformatorische theologie (zie bv Heppe-Bizer aw 6) waarmee men wilde uitdrukken dat niet God-in-Zichzelf maar God-in-Zijn-openbaring inhoud van de menselijke kennis Gods is.

<sup>170)</sup> Enc II 212 ev.

<sup>171)</sup> Loci I 1, 27 ev.

<sup>172)</sup> aw I 317.

<sup>173)</sup> tap.

<sup>174)</sup> vgl ook aw I 352, waar Bavinck spreekt van „de machtige conceptie van de openbaring als een geschiedenis”.

onbevangen zeggen, dat we daarin te maken hebben met het getuigenis van deze historische openbaring<sup>175</sup>).

Hier zijn we kennelijk in een ander klimaat dan dat van Bavincks principiënleer. We hebben gezien, hoe Bavinck daar in de intellektualistische problematiek van het realisme verstrikt raakt. Openbaring verschaft kennis Gods, zij het dan ektypische kennis, vergeleken bij de archeypische kennis, die God van Zichzelf bezit<sup>176</sup>). Trouwens, de slotparagraaf van het hoofdstuk over de Nomina Dei kan Bavinck in vrijwel gelijklopende bewoordingen beëindigen als waarmee zijn kennisleer besluit: door openbaring komt de mens tot analogische of ektypische kennis Gods, een kennis, die „maar eindig beeld, zwakke gelijkenis en kreatuurlijke afdruk is van die volmaakte kennis, welke God bij Zichzelf bezit”, maar desondanks „toch waar en zuiver en betrouwbaar is, wijl zij het zelfbewustzijn Gods tot archetype en Zijne zelfopenbaring in den kosmos tot grondslag heeft”<sup>177</sup>).

Het teruggrijpen naar deze kennisleer (ook in de locus de Deo), laat ons zien, dat Bavinck hier althans weer aan kennis in informatieve zin denkt, dwz kennis aangaande het wezen Gods voor de kennende mens als subjeet. De onderscheiding archetypisch-ektypisch wortelt in deze vooronderstelling.

Kan de mens God naar Zijn wezen kennen?

In het geheel van de theologia naturalis is dat een begrijpelijke vraag. Uitgangspunt is daar nu eenmaal het redelijk vermogen van de mens.

Dat deze kennisproblematiek terugkeert in de theologia revelata, die zich op het getuigenis van de HS beroept, is niet begrijpelijk. Tenzij we hier werkelijk op „sporen” van het traditionele kennisschema stuiten, waar zelfs het getuigenis van de Schrift niet doorheen kan komen. Dit laatste menen we met het bovenstaande duidelijk gemaakt te hebben. Over de *waarde* of de *echtheid* van de menselijke kennis Gods beslist een kennisschema, dat zijn uitgangspunt heeft in de redelijke vermogens van de mens en niet in het levende openbaringshandelen Gods. Ook door het getuigenis van de Schrift wordt dit schema niet doorbroken. Integendeel, juist op de HS zet het zijn stempel in vorm van de zgn aanpassings- of akkommodatie-theorie. Het gaat in deze theorie in feite om een kennis-theoretisch voorteken voor de Schrift, dat ontleend is aan een bepaald mensbeeld: de eigenlijke mens is de redelijke mens. Gaat het wezen Gods de reikwijdte van zijn eindig kennisvermogen te boven, dan kan ook de HS ons niet God naar Zijn wezen openbaren, maar moeten we haar spreekwijze zien als „comparaisons rendues necessaire par l'imperfection de notre intelligence et l'infirmité de notre language”<sup>178</sup>).

Dat is de aanpassingstheorie: het is de capaciteit van het subjeet, die hier over de waarde van de Schriftwoorden beslist.

We menen daarom niet ten onrechte gesproken te hebben van een hermeneutisch beginsel, dat met het kennisschema gegeven is. De anthropologie (en een zeer bepaalde) zet via het kennisschema, dat het meebrengt, een stempel op de theologie.

<sup>175</sup>) aw I 353/4.

<sup>176</sup>) aw I 185.

<sup>177</sup>) aw II 79.

<sup>178</sup>) Dict Theol Cath 1370.

Niet overal even sterk, uiteraard.

We zijn mn in de openbaringsleer, dus in de pars formalis van de dogmatiek, op de capaciteitsvraag gestoten. Maar niet alleen daar vinden we haar terug. Ook in de locus de deo, mn in de leer van de zgn eigenschappen Gods, vallen de schaduwen van deze capaciteitsvraag over de zelfopenbaring Gods.

Naast de door ons reeds genoemde voorbeelden in dit en de vorige hoofdstukken<sup>179</sup>), herinneren we slechts aan het bekende vraagstuk of er in het goddelijk wezen een objektieve verscheidenheid van eigenschappen aangenomen mag worden, of dat deze verscheidenheid slechts zijn grond vindt in het beperkte menselijke bevattingsvermogen. We willen deze kwestie hier niet behandelen<sup>180</sup>), maar merken alleen op, dat we hier met een voorbeeld te doen hebben, hoe niet slechts in een formeel gedeelte van dogmatiek, maar in een materieel deel van hoogste importantie de capaciteitsvraag in het getuigenis der HS ingrijpt en de dogmaticus tot uitspraken brengt, die op zijn zachtst gezegd het vertroostend en verzekerend spreken van de Schrift belemmeren<sup>181</sup>).

Ten aanzien van ons onderwerp kunnen we nu de onderstaande konklusie trekken.

De mensvormigheid Gods in de HS is wat haar genealogie betreft op het konto van de mens te schrijven. Althans in de traditionele voorstelling van zaken wordt dit gezichtspunt gevolgd. En wel vanaf het begin van de geschiedenis der christelijke theologie, zo kunnen we eraan toevoegen. Het onpassende spreken van de Schrift is gelokaliseerd in de mens en zijn inkongruente capaciteit ten aanzien van het goddelijk zijn. Het is daarmee als het ware gedesinfekteerd.

In het Godsbeeld kon de mensvormigheid niet geduld worden, zoals we zagen. De mensvormigheid Gods vormde op *deze plaats* een „skandalon”. Godsbeeld en mensvormigheid sloten elkaar uit.

Daarna hebben we de vraag gesteld, waar de mensvormigheid dan vandaan kwam, als ze niet in het Godsbeeld thuis hoorde en desondanks haar stempel op heel de Schrift zette.

Het bleek ons, dat de mensvormigheid Gods in de HS wel haar plaats mocht behouden, doordat men alle openbaring en dus óók de HS onder de noemer bracht van aanpassing of akkommodatie Gods aan de menselijke zijnswijze. Zij bleef een „skandalon”, ook op deze plaats, maar ze kon hier geduld worden, of zelfs geprezen, als kondescentie Gods naar het schepsel toe. Van hieruit vonden we dan ook allerwegen lijnen naar de inkarnatie als menselijkheid, neerbuiging en „skandalon” Gods par excellence.

We kunnen nu nog een stap verder gaan, en zeggen dat óók de open-

<sup>179</sup>) Samen te vatten in de woordjes „als het ware” die Bavinck invoegde, toen hij sprak van het medeleven van God met Zijn schepselen, aw II 128.

<sup>180</sup>) De gereformeerde scholastiek zag als oplossing: het is een subjektief-menselijke onderscheiding: *distinctio rationis ratiocinatae*, dwz de gronden ervan berusten toch in de werkelijkheid van het goddelijk handelen (*habet fundamentum in re*). Zie hiervoor Heppé-Bizer aw 56. Vgl ook Brunner Dogmatik I 255 ev.

<sup>181</sup>) Brunner drukt zich krasser uit. Wie de regel van Quenstedt „*immutabilitas est perpetuus essentiae divinae et omnium eius perfectionum identitas, negans omnem omnino motum, cum physicum, cum ethicum*” serieus neemt, die heeft zi „aufgehört, an den lebendigen Gott der Offenbarung zu denken”, aw I 316.

baringsleer niet het oorspronkelijke tehuis is voor de anthropomorfismen van de HS. Ze kunnen daarin achteraf wel een plaats krijgen, maar in laatste instantie is niet de openbaring zelf aansprakelijk voor de menselijkheid Gods in de Schrift. Het begrip openbaring verleent de anthropomorfismen autoriteit, maar verklaart niet de genealogie. Die moeten we tenslotte zoeken in *het mensbeeld waaraan God Zich* naar het inzicht der traditie *aangepast*: de redelijke mens als de eigenlijke mens, die zichzelf primair als subjeet verstaat tegenover een door hem te kennen objekt. God akkommodeert Zich in de Schrift aan het menselijk kenvermogen, „ad captum nostrum”, zoals Calvijn treffend formuleerde <sup>182)</sup>.

In zijn algemene vorm komen we de aanpassing tegen in de immanentiegedachte: God biedt Zichzelf aan het kennende subjeet aan sub specie creaturae <sup>183)</sup>.

In de HS en zijn spraakgebruik keert het algemene in bijzondere vorm terug: God biedt Zich in de Schrift sub specie hominis aan de kennende mens aan — dat is het anthropomorfisme van de Schrift.

Maar de capaciteit van *deze* kennende mens is in beide gevallen het punt van uitgang, de gegeven feitelijkheid, waaraan God zich in Zijn openbaring aansluit. De „finitas” en infirmitas” van het menselijk kennen zijn voor de menselijkheid Gods aansprakelijk: „er is van God niet anders dan op anthropomorfe wijze te spreken” (Bavinck). Daarom spreekt ook de HS zoals ze spreekt.

Op deze plaats, dwz in het geheel van een kennisleer, die van de capaciteitsvraag van het kennend subjeet uitgaat, is het anthropomorfisme geen „skandalon” meer, maar anthropologische noodzaak, waaraan God en mens gebonden zijn. God kan Zijn eigen schepping niet aantasten door een supra-naturele openbaring, en de mens kan zijn eigen wezen niet verloochenen door buiten zijn grenzen te gaan met zijn kenvermogen. Daarom past God Zich aan <sup>184)</sup>.

De aanpassingstheorie is een kentheoretische interpretatie van de mensvormigheid Gods in de HS, en het anthropomorfisme zelf daarmee een „Begriff der philosophische und theologische Erkenntnislehre” <sup>185)</sup>, zelfs een hoofdbegrip.

Wij wijzen er nogmaals op dat het woord „anthropomorfisme” daarmee een verstrekkende betekenisverandering heeft ondergaan. „Anthropomorf” betekent niet (meer): mensvormig, en „anthropomorfisme” duidt niet (meer) een tekst aan waarin God mensvormig wordt voorgesteld. Beide woorden zijn nadere bepalingen geworden van — niet meer God maar — de menselijke kennis van God.

Er wordt mee uitgedrukt dat menselijk kennen, gezien de menselijke beperktheid, een zekere mate van vermenselijking van het te kennen objekt insluit, die men zo mogelijk achteraf weer ongedaan moet trachten te maken <sup>186)</sup>.

<sup>182)</sup> Deze uitdrukking ook bij Bavinck bv aw II 79 en passim.

<sup>183)</sup> Als men de kreuuurlijke wereld daarom „sub specie aeternitatis” beziet, is ze weer een openbaring Gods, Bavinck aw I 313.

<sup>184)</sup> Zo ook Chr Encyclopaedie 2 I 248 (art van HGGroenewoud).

<sup>185)</sup> Lexicon Für Theol und Kirche 12 629.

<sup>186)</sup> Vandaar dat „anthropomorf” in de 19e eeuw (met haar ideaal van objektieve wetenschap) identiek wordt aan: subjeetief-menselijk, dwz een voorstellingswijze waaraan geen werkelijkheid beantwoordt. Vgl REisler Wörterbuch der philos Begriffe I Berlin 1927, 67 en de daar genoemde

Het behoeft ons dan ook niet te verbazen dat het begrip anthropomorfisme niet alleen een rol gespeeld heeft in de theologie. In feite gaat het immers om een kennistheoretische vraagstelling die als zodanig filosofisch van aard is en overal een rol *moet* spelen waar de mens zichzelf als kennend subjeet tegenover een te kennen objekt verstaat. In de vraag of aan de menselijke begrippen een zg objektieve werkelijkheid beantwoordt, is het probleem dat wij in de theologie signaleerden onder het hoofd anthropomorfisme, van de aanvang af in de grieks-westerse filosofische bezinning zakelijk aanwezig geweest.

Wij onderstrepen deze samenhang nog eens om daarmee aan te wijzen hoezeer de theologie zijn kennisleer afhankelijk gemaakt heeft van algemeen-filosofische vooronderstellingen en daarmee van de fluktuaties die deze vooronderstellingen in de loop der geschiedenis hebben ondergaan. De vraag naar de kennis Gods is voor de theologie veelszins een filosofische en eerst daarna een theologische vraag geweest. Daarvan is de traditionele uitleg van het anthropomorfisme een bewijs<sup>187</sup>).

\* \* \*

Het bovenstaande maakt niet alleen duidelijk waarom wij zoveel aandacht aan de theologische kennisleer moesten schenken in dit hoofdstuk. Wij kunnen eraan toevoegen dat de samenhang tussen de gangbare interpretatie van de mensvormigheid Gods en de traditionele kennisleer zo nauw blijkt te zijn dat beiden met elkaar staan of vallen. Wij menen dat het laatste het geval is. In het tweede deel van onze studie zullen we op de bijbelse gegevens een beroep doen om deze stelling toe te lichten. Hier wilden we alleen aantonen dat de gangbare interpretatie van praemissen uitgaat die niet aan de HS ontleend zijn maar aan een welomschreven menselijke zelf-interpretatie. Een openbaringsleer die als een verkapte kennisleer is opgebouwd vanuit een bepaalde mensbeschouwing, dient als sleutel voor het verstaan van de HS.

Het ligt voor de hand dat daarmee aan het bijbelse spreken geweld wordt aangedaan. Het dogma perst het bijbelse spreken in een onaangepast kader ipv het naar zijn aard uit te leggen.

Wanneer HDiem dan ook de opmerking maakt dat de moderne dogmatiek en de exegese zich veelszins op verschillende sporen schijnen te bewegen, dan mogen we bepaald aan de invloed van die vooronderstellingen denken die we konden signaleren: de anthropologische<sup>188</sup>).

De kennistheoretische problematiek die men achter het anthropomorfisme gezocht heeft, dwz de aandacht voor gehalte en draagkracht van het bijbelse spreken afgedacht van de inhoud daarvan, is de HS daarom vreemd omdat de „theoretische” mens, dwz het „natuurlijk” subjeet haar vreemd is.

De mens is in de Schrift niet het redelijk wezen van de traditie, maar bondgenoot van God. Daarom is de inkongruentie tussen God en mens

literatuur. Ook de Enc of Rel & Ethics ziet filosofisch gesproken in het anthropomorfisme „the want of validity” (I 572 ev). Vgl verder hoofdst III (noot 154) over Kuyper.

<sup>187</sup>) Bijzonder duidelijk is deze filosofische kennisproblematiek bij KSchilder Bij Dichters en Schriftgeleerden 392 ev waar hij stelt dat wij ook de dieren slechts „anthropomorfe” kunnen kennen omdat wij geen „dierenorgaan” hebben. Van daaruit konkludeert Schilder dan dat alle kennis van de mens „anthropomorfe kennis” is. Dezelfde redenering ook bij Kuyper Loci I 1, 32.

<sup>188</sup>) vgl HDiem Theologie II (Dogmatik) München 1955, 38 ev.

in de HS wel een werkelijkheid, maar geen problematische aangelegenheid. De eigenlijke problematiek tussen God en mens is in de Schrift niet de capaciteitsvraag, maar de schuldvraag. Inzoverre de mens trouweloze bondgenoot geworden is, houdt hij de waarheid in ongerechtigheid ten onder (Rom 1,18 ev). Daar ligt de grond voor zijn gebrek aan kennis, en niet in de formele inkongruentie.

Voorzover de eigenlijke kloof tussen God en mens die van de menselijke zonde is, bestaat de overbrugging ervan niet in neutrale of formele kennismededing, maar is elke overbrugging daad van barmhartigheid en verzoening van Gods zijde.

In één woord: kennis Gods is in de HS kennis van die God, die Zich tegelijk als Schepper, Verzoener en Verlosser van de mens openbaart.

## HOOFDSTUK VI

### UITZICHTEN OP DE NIEUWERE THEOLOGIE EN SAMENVATTING

In dit hoofdstuk willen wij een afronding van de tot nu toe gevolgde analyse geven door de raakvlakken aan te wijzen die er bestaan tussen de traditionele problematiek van het anthropomorfisme en de moderne hermeneutische problemen tav de HS.

Hoe hebben wij de HS te lezen?

Deze moderne vraag blijkt allerm minst nieuw te zijn.

Wij hebben gezien dat men door de eeuwen heen het bijbelse spreken over God niet zonder meer als letterlijke informatie wilde verstaan. De bijbelse spreekwijzen moesten hier overdrachtelijk of figuurlijk of welk ander woord men ook kiezen wil, gelezen worden. Anthropomorf had vanaf de aanvang der christelijke theologie de bijbetekenis van: niet in overeenstemming met de goddelijke werkelijkheid.

Achter deze ontdekking van de zg anthropomorfismen als minder juiste spreekwijzen over God ging, zoals ons bleek, een eenvoudig schema schuil:

1. Men ging van een zekere standaard voor het goddelijke (criterium divinitatis) uit dat we konden herleiden tot een transcendentiebegrif van predikatieve herkomst. De natura dei gaat het kosmische zijn te boven en is per konklusie ineffabilis.

2. Het menselijke spreken over God kan daarom nooit verder komen dan een benadering van het principieel-onbenaderbare, een noemen van de principieel onnoembare.

3. In Zijn openbaring past God Zich volgens de christelijke theologen bij deze stand van zaken (het menselijk tekort tov God) aan. Vandaar de gebrekkige taal van de HS wanneer zij over God spreekt.

4. De achtergrond van de gedachtengang werd gevormd door een mensopvatting — van oorsprong een zelfinterpretatie, mogen we wel zeggen, maar allengs een dogmatisch gefixeerd mensbeeld waarin de mens voorshands op zichzelf gezien werd tegenover God-in-Zichzelf, als subjeet tegenover een (in dit geval) principieel onbereikbaar objekt.

De hermeneutische sleutel voor het rechte verstaan van de bijbelse spreekwijzen werd geleverd door de anthropologie.

Wij moeten hier twee opmerkingen aan toevoegen. Allereerst dat dit hermeneutisch beginsel een tweedeling in het bijbelse spreken aanbracht. Wanneer het spreekwijzen betrof die zich ekspliciet of impliciet over het zijn Gods als mensvormig-zijn uitlieten, sprak de traditie als haar oordeel uit, dat deze te lezen waren als „beelden”, „benaderingen”, „voorstellingen” of „inadekwate zegswijzen”, en dat ze bepaald niet naar de letter genomen mochten worden. Het overige spreken van de HS werd wel naar de letter gelezen en opgevat.

De tweede opmerking: ook daar waar de HS „slechts menselijk” of „beeldend” sprak, tw over het zijn Gods, handhaafde dezelfde traditie intussen het openbaringskarakter van dit spreken<sup>1)</sup>. God bedient Zich in Zijn openbaring nu eenmaal van menselijke voorstellingen en begrippen. Het „onaangepaste” spreken van de HS over God blijft openbaring — ondanks zijn gebrekkigheid. Zoals het omgekeerde overigens ook het geval is: de woorden blijven gebrekkig ondanks hun openbaringskarakter. Wanneer het openbaringsbegrip (waarvan de beoordeling van de HS afhankelijk is) na het transcendentiebegrip behandeld wordt, is aan deze dialektiek niet te ontkomen.

Wat in deze beide opmerkingen naar voren gebracht werd, vormt in feite het verschil tussen de traditionele en de moderne problematiek tav de spreekwijzen der HS. Voor het overige zullen we een frappante overeenkomst bespeuren tussen de wijze waarop vanouds de anthropomorfismen gelezen werden en de wijze waarop men thans de HS in zijn geheel wil lezen. Of anders geformuleerd: in de houding die de traditie tegenover de anthropomorfismen heeft aangenomen tekent zich in nuce reeds de moderne houding tegenover heel het bijbelse spreken af. De vraagstukken die met het zg mythologisch karakter van de HS samenhangen zijn maw niet nieuw.

Dit laatste zou ook bewezen kunnen worden door het schrijven van een complete geschiedenis van de Schriftbeschouwing.

Wij beperken ons echter uitdrukkelijk tot het aanwijzen van de hermeneutische vooronderstellingen in de nieuwere theologie, waarvan we vervolgens willen aantonen dat ze nog steeds dezelfde zijn als die welke we in het vorige hoofdstuk beschreven hebben als gangbaar in de orthodoxie. Wij menen op deze wijze te kunnen aanwijzen dat de moderne problemen niet alleen chronologisch, maar ook logisch in het verlengde liggen van de uitgangspunten welke de traditionele orthodoxie huldigde.

\* \* \*

Wij kunnen inzetten op een punt waar de moderne vragen regelrecht in het verlengde van de traditie liggen: ook in de nieuwere theologie blijkt de transcendentie Gods een begrip te zijn dat concurrerend tegenover het menselijk spreken van God komt te staan. Over God kan de mens vanwege het God-zijn van God — Zijn natura — dan ook niet anders spreken dan in beelden en symbolen, die de goddelijke werkelijkheid slechts benaderen, maar nooit adequaat kunnen weergeven. Gods werkelijkheid is qua talis ontoegankelijk voor menselijke bepalingen.

Dit — overigens zeer algemeen gehouden — uitgangspunt laat zich in de theologie en haar hulpwetenschappen allerwege aanwijzen. Wij wijzen allereerst op de interpretatie van godsdienst in het algemeen, zoals die gebruikelijk is onder vele fenomenologen en godsdiensthistorici. Godsdienst zou zich primair voordoen als het hebben of verkrijgen van een menselijke relatie tot het transcendente, en de godsdienstige vraag bij uitstek zou daarom de voorstelling of voorstelbaarheid van het transcendente in het immanente zijn.

In deze samenhangen willen we allereerst op de uiteenzettingen van

<sup>1)</sup> In de, vooral door de gereformeerde en lutherse scholastiek uitgewerkte leer van de theopneustie der HS.



ROtto wijzen, wiens invloed hier nauwelijks overschat kan worden. Volgens hem moeten we zeggen dat het woord God voor het religieuze oergevoel al bijna te veel is. Otto kiest daarom bewust voor de uitdrukking numen. Daarin laat zich beter uitdrukken dat de godsdienstige ervaring betrokken is op het „schlechthin Ganz Andere” dat boven elke menselijke benaming en benoeming, ook boven het dilemma persoonlijk—onpersoonlijk uitgaat<sup>2)</sup>.

Weliswaar draagt het numen ook persoonlijke trekken. „Aber die Grenzen der Persönlichkeit sind flüssig und sie vermögen nicht ganz den Inhalt des Unfasslichen und Unnennbaren zu fassen, der über sie hinaus drängt”<sup>3)</sup>.

Met het onnoembare en het ongrijpbare is het numen gekarakteriseerd. Volgens Otto is deze typering ook van toepassing op de God van de HS. „Auch unser Gott ist mehr als nur Gott”<sup>4)</sup>.

De negatieve transcendentie-theologie der Middeleeuwen heeft deze kant van de zaak treffend uitgedrukt. Haar spreekwijzen over God zijn dan ook niet te beschouwen als schimmige, filosofische deskripties van Gods wezen. „Sehr häufig bezeichnen diese das geheimnisvolle Mehr des Irrationalen und Numinösen, das nicht eingeht in unsere Begriffe, weil es ihnen zu gross und zu fremd ist”<sup>5)</sup>.

Men heeft daar terdege onderkend dat menselijke woorden nooit of te nimmer het goddelijk geheimenis adequaat kunnen weergeven. Heel het rijk van de fantasie met haar analogische en symbolische uitdrukkingsmiddelen moet eraan te pas komen als de mens zijn numineuze gevoelens tot uiting wil brengen. Maar ook dan nog blijft „das immer inadäquate des Ausdrucksmittel” karakteristiek voor elk mensenwoord<sup>6)</sup>.

In één woord: over God kan slechts in voorstellingen en beelden gesproken worden die onaangepast zijn aan de goddelijke werkelijkheid. Begripsmatige bepalingen miskennen het geheim: „Gott ist zu gross und zu anders für solche Schachteln”<sup>7)</sup>.

Met deze verwijzing menen we — gezien onze bedoeling — te kunnen volstaan. Wij willen de samenhang waarin Otto de numineuze ervaring plaatst, niet over het hoofd zien<sup>8)</sup>. Evenmin zijn fenomenologische aanpak. Al menen we hier juist Kraemer te moeten bijvallen in zijn kritiek op de zg onbevooroordeeldheid van de fenomenologie in het algemeen en Otto's onderzoekingen in het bijzonder, wanneer hij stelt dat geen enkele fenomenologische benadering los te maken is van de situatie van de onderzoeker<sup>9)</sup>.

Ook de „situatie” van Otto vinden we in zijn onderzoekingen terug.

2) ROtto Das Heilige<sup>8</sup> Breslau 1922, 28 ev. Zie ook Beil 6, 269 ev en Das Gefühl des Ueberweltlichen München 1932.

3) Das Heilige 271. Zie ook 277 ev.

4) aw 275. Ook bij de bijbelse God wil hij van een „überpersönliche Seite des Numens” spreken.

5) aw 278. Vgl Das Gefühl des Ueberweltlichen 217 ev en 238 waar Otto de theol negativa „Ideogramm für ein Höchst positiven wenn auch schlechthin unsagbaren Gehalt” noemt.

6) Das Gefühl 52 ev.

7) Das Gefühl 223.

8) Over de divinatie als „das etwaige Vermögen das Heilige in der Erscheinung echt zu erkennen und anzuerkennen” (Das H 177), dwz over de ontdekking van de transcendentie in het gewaad van de immanentie zie men RBoeke Divinatie bij ROtto Leeuwarden 1957. Vgl ook JHvandenBerg Psychologie en geloof Nijkerk 1958, 76. Beide met waardering.

9) HKraemer Godsdienst, godsdiensten en Chr Geloof Nijkerk 1958, 42 ev.

Het God-zijn van God is bij hem primair bepaald door hetgeen de theologie traditioneel onder de transcendentie Gods verstond<sup>10</sup>). Van daaruit moet de presentie en de (re)presentatie van het transcendente in het immanente wel de religieuze grondvraag bij uitstek worden. Godsdienst is vormgeving van de verhouding van de mens tot het transcendente.

Via het werk van Otto keert deze interpretatie van de godsdienst bij vele andere fenomenologen terug zonder dat het schema wezenlijk veranderd wordt.

Zo wil VanderLeeuw als het fundamentele in alle godsdiensten zien dat de mens op iets stoot dat anders is, bevreemdend<sup>11</sup>). Dit „iets” kan vele namen hebben en velerlei gestalten, maar de eenheid in deze veelheid moeten we zi zien liggen in „het grondbesef, dat er verschil is, dat er afstand is... dat hij (= de mens) met iets te doen heeft dat essentieel anders is dan hijzelf”<sup>12</sup>).

Als eerste karakteristiek van dat „andere” geldt dan ook dat het onuitsprekelijk is, en alleen dmv beelden en handelingen uit de menselijke sfeer gerepresenteerd kan worden.

Het grote vraagstuk van de godsdienst is dat van de representatie van het „andere” in en door het „gewone”. De godsdienstige categorie bij uitstek is het symbool (cq sacrament).

VanderLeeuw heeft er verschillende werken aan besteed om deze structuur van de godsdienst ook anthropologisch te funderen<sup>13</sup>). Maar haar hoeksteen bestaat zonder twijfel uit het traditionele transcendentiebegrip als eerste karakteristiek van de natura dei. Eerst van hieruit laat het zich bv verstaan dat VanderLeeuw ook het Woord (nl de prediking) als „een wezenlijk deel van het sacramentscomplex” wil zien<sup>14</sup>). Hij trekt daarmee de lijn door die we reeds eerder konden aanwijzen: dat het goddelijke slechts verhuld in het menselijke, het transcendente slechts in het gewaad van het immanente onder ons tegenwoordig kan zijn<sup>15</sup>).

Niet minder duidelijk keert dezelfde voorstelling van de godsdienst terug bij GMensching. De verhouding tussen God en de mens ziet hij geheel en al ingebed in het spanningsveld tussen transcendentie en immanentie. In de „Begegnung mit dem Göttlichen Anderen” is de mens zich aanvankelijk niet bewust van zijn „onaangepaste” godsvoorstellungen. Zo moeten we volgens Mensching de mythen verstaan: zij vertonen ons het menselijk bewustzijn dat nog van geen afstand weet omdat het „seine Erlebnisinhalte nicht in Begriffen entfaltet”<sup>16</sup>).

Eerst in de loop van de geschiedenis wordt de mens zich van het „onaangepaste” van zijn spreken over God bewust en grijpt hij naar symbolen om de transcendente werkelijkheid van God uit te drukken<sup>17</sup>). Want een „adäquate Erfassung der Gottheit im Wort der Sprache” is nu een-

10) Vandaar Otto's voorkeur voor mystiek als hoogste vorm van religie, Kraemer aw 38.

11) GvdLeeuw in: De Godsdiensten der Wereld I3 Amsterdam 1955, 12 ev. De terminologie is hier aan Otto ontleend, wiens naam trouwens genoemd wordt, ook door de hieronder nog genoemde vertegenwoordigers van de godsdienstgeschiedenis.

12) tap. Vgl ook Inleiding in de fenomenologie van de godsdienst Haarlem 1948, 11: „de fundamentele tegenstelling waarop alle religie berust”. Vgl ook 126 ev.

13) Wij wijzen vooral op Der Mensch und die Religion (mn 119 ev) en op zijn Sacraments-theologie (mn 219 ev).

14) Sacraments-theologie 321.

15) vgl hoofdstuk IV.

16) GMensching Gott u Mensch Braunschweig 1948, 114—116.

17) tap.

maal uitgesloten. Bij de natura dei gaat het om dingen die „grundsätzlich auch unsagbar sind und nur symbolhaft in mehr oder minder groszer Annäherung angedeutet werden können”<sup>18)</sup>.

Om tenslotte nog een getuige op te roepen: wat wij tot nu toe beschreven met de termen transcendent-immanent, drukt Eliade uit met de woorden heilig en profaan. Religie bestaat in de ontmoeting van de mens met het Heilige dat qua talis en per definitie „den Gegensatz zum Profanen bildet”<sup>19)</sup>.

De mens komt tot kennis van het Heilige omdat het zich manifesteert in het profane, in de gewone werkelijkheid van het leven. Daarmee is dan ook het geheimenis van het godsdienstige getypeerd: „das ‚ganz andere’, eine Realität, die nicht von unserer Welt ist, manifestiert sich in Gegenständen, die integrierende Bestandteile unserer ‚natürlichen’, ‚profanen’ Welt sind”<sup>20)</sup>.

Het meest elementaire fenomeen van de godsdienst — de hierophanie — presenteert zichzelf aan de onderzoeker dus als „ein Paradoxon”<sup>21)</sup>.

Het Heilige verschijnt niet direkt, niet zonder meer toegankelijk voor de greep van de mens, maar altijd in het verhullende gewaad van het kosmische. Vandaar de grote rol van het symbool in de godsdiensten.

Daarin geeft de godsdienstige mens aan dat de kosmische wereld voor hem „übernatürliche Valenz” heeft. Zij is altijd méér dan alleen maar wereld.

„Jedes Stück Kosmos ist ‚transparent’” en kan als zodanig manifestatie van het Heilige worden<sup>22)</sup>.

Het is niet onze bedoeling om de verschillen te ontkennen die er tussen de beschouwingen van bovengenoemde onderzoekers bestaan. Zij zijn in ruime mate aantoonbaar, maar wij zien daarvan, gezien onze bedoeling, op deze plaats af.

Wij willen evenmin ontkennen dat er ingrijpende verschillen gekonstateerd zouden kunnen worden tussen hetgeen de christelijke traditie vanouds onder godsdienst heeft verstaan en de moderne fenomenologische concepties. Men zou hier bv onmiddellijk kunnen wijzen op een verschuiving van een intellektualistisch getinte godsdienstinterpretatie naar een die meer de hele mens in de verhouding tot het goddelijke betreft<sup>23)</sup>.

Maar dit neemt oi niet weg dat één fundamenteel gegeven zichzelf door de eeuwen heen gelijkgebleven is, en dat we van een duidelijke continuïteit in de vraagstellingen kunnen spreken voorzover het de structuur van de verhouding tussen God en mens aangaat.

Wij hebben gezien dat de kerkelijke traditie — althans in haar open-

18) aw 145.

19) MEliade *Das heilige und das profane* (Vom Wesen des religiösen) rde 1957, 8. Vgl ook ROtto voor deze terminologie, *Das Heilige* 65 ev.

20) aw 8.

21) aw 9.

22) aw 80 ev. Vgl ook ThvanBaaren *Wij mensen* Utrecht 1960, 155: „Alle godsdienst is gebaseerd op de ervaring van de polariteit die er bestaat tussen de wereld van het profane en die van het sacrale”.

23) Natuurlijk is het hoofdonderscheid de verschuiving in het openbaringsbegrip. Openbaring is niet meer mededeling van „objektieve” kennis. Filosofisch gezien is het realisme vervangen door het subjektivisme. Het hangt met onze visie op de pobleemstelling samen, dat we dit punt bewaren voor het slot van dit hoofdstuk.

barings-, resp kennisleer — het wezenlijke van de godsdienst ook placht onder te brengen in het formele verhoudingsschema van de mens tegenover het transcendente zijn van God, en dat het godsdienstig probleem bij uitstek, ook in traditie — zij het in een zekere kennistheoretische versmalling — de vraag was naar de presentie en de representatie van het eeuwige in het tijdelijke, het oneindige in het eindige, het geestelijke in het stoffelijke, het transcendente in het immanente.

Deze vraagstellingen blijken volgens het onderzoek naar de structuur van de godsdienst nog steeds aktueel te zijn.

Meer nog: als we deze onderzoekers van de godsdienst mogen geloven, stoten we hierin op het religieuze grondfenomeen bij uitstek, het *kontinuum* in de geschiedenis van de godsdienst. Wij citeren hier het woord van Eliade: „Von der elementarsten Hierophanie (etwa der Manifestation des Heiligen in irgendeinem Gegenstand, einem Stein oder einem Baum) bis zur höchsten Hierophanie (für einen Christen die Inkarnation Gottes in Jesus Christus) reicht eine ununterbrochene Kontinuität“<sup>24</sup>).

Het godsdienstige heeft een structuur, zo mogen we dit wel verstaan, dat door de eeuwen heen zichzelf gelijk blijft, en waaraan het christelijke geloof en de niet-christelijke godsdiensten beide beantwoorden.

Wij menen dat onze studie tot op dit ogenblik heeft laten zien dat men zich voor het aantonen van een dergelijke structurele gelijkvormigheid tussen christelijke en niet-christelijke godsdienst inderdaad kan beroepen op de probleemstellingen waarmee de christelijke traditie zich, althans in haar openbaringsleer, bezig hield. De vraag laat zich natuurlijk stellen of de traditioneel-christelijke vraagstellingen die zulk een treffend vergelijkingsmateriaal opleveren, inderdaad verenigbaar zijn met de verhouding God—mens zoals het bijbels getuigenis daarover spreekt.

We zouden trouwens nog verder kunnen gaan en bv de vraag stellen of de moderne, zo homogene interpretatie van de godsdienst niet afhankelijk is van de probleemstellingen die de theologie met haar transcendentiebegrif aan de onderzoeker heeft aangereikt, en of het beeld niet anders uitgevallen zou zijn, als men van dit uitgangspunt kon afstappen.

Maar wij laten het hier bij deze opmerkingen en vervolgen onze tocht door de nieuwere theologie. Als er werkelijk een algemene godsdienststructuur bestaat, moet ook het christelijk geloof de kenmerken van deze structuur vertonen.

Inderdaad is het typerend voor vele nieuwere theologen om een beeld van het christelijk geloof te ontwerpen dat zo nauw mogelijk aansluit bij de algemeen-godsdienstige structuur die we hierboven beschreven hebben: ook het christelijk geloof is primair te omschrijven als de verhouding tot het transcendente zijn Gods, zich toespitsend in de stelling dat ook het christelijk spreken over God, gezien Diens transcendente natura, slechts symbolisch mag heten.

De continuïteit ligt, wat het laatste betreft, opnieuw voor het grijpen. Wij konden in de voorgaande hoofdstukken niet alleen een zelfde gedachtengang breedvoerig beschrijven, maar ook het woord „symbool” zijn we reeds tegengekomen<sup>25</sup>).

<sup>24</sup>) aw 8.

<sup>25</sup>) We vonden het reeds bij Philo. HBavinck Geref Dogm II 77 ev onderscheidt tussen

In de nieuwere theologie keert juist dit woord bijzonder veelvuldig terug, in samenhang uiteraard met de vooronderstellingen waarvan het afhankelijk is.

Uit de grote hoeveelheid materiaal kiezen we als karakteristiek voorbeeld het boek van Leo Fremgen, *Offenbarung und Symbol*<sup>26)</sup>. Niet omdat het ons zoveel nieuws te bieden heeft, maar omdat zijn uiteenzettingen typerend zijn voor een theologische gedachtengang die zich enerzijds wil aansluiten bij de gangbare opvattingen over de structuur van de godsdienst, en anderzijds aan het typisch-christelijke niet te kort wil doen. Zijn pleidooi voor „das Symbolische” als christelijke categorie berust nl geheel en al op de vooronderstellingen die ons hier bezig houden. Dat blijkt onmiddellijk al uit de definitie die hij van het symbolische geven wil: „die menschengemäße *anschauliche* Gestaltung des Seelisch-geistigen, welches seinem Wesen nach der Anschauungswelt entzogen ist”<sup>27)</sup>.

De eerste praemisse waarvan deze definitie uitgaat, is anthropologisch van aard<sup>28)</sup>. De mens kan zich het onzinnelijke nu eenmaal niet anders voorstellen dan in zintuigelijke vormen en gestalten. Dat geldt ook voor alles waarmee hij zich in godsdienstige zin bezig houdt. Op dit gebied zijn wij mensen zonder meer gebonden „an den anthropomorphen Gestalt unserer religiösen Anschauungen und Handlungen”<sup>29)</sup>. Vandaar de hardnekkigheid van het anthropomorfisme in de geschiedenis van de godsdienst. Wie het godsdienstig spraakgebruik daarvan zou willen reinigen, onderneemt een onmogelijke (en ongeoorloofde) opdracht. Wij hebben geen ander „Vorstellungsmittel” van „das Transzendente” tot onze beschikking dan het immanente en voorhandene. Daarom moeten we wel zeggen: „Der Anthropomorphismus wird das *Schicksal* des menschlichen Erkennens und Gestaltens bleiben”<sup>30)</sup>.

De tweede praemisse bevestigt vervolgens de eerste (en maakt haar eerst duidelijk, voegen we toe).

Waarom de mens eeuwig doorgaat met het stellen van symbolen hangt samen met zijn metafysische openheid. „Die Neigung zum Transzendenten ist ein allenthalben in Wissenschaft und Religion vorhandener Trieb, der sich in anthropomorphen (symbolischen) Formen Ausdruck verschafft”<sup>31)</sup>.

Niet alleen de zintuigelijke gebondenheid van de mens, maar evenzeer de onzinnelijke transcendentie Gods speelt een rol bij de symboolvorming. Vanwege zijn natura is God niet in gewone mensentaal uit te spreken. Het symbool, als een soort vergelijk tussen de eisen die vanuit de trans-

---

analogisch en symbolisch als tussen (inadequate) kennis die wel en die niet op objectieve openbaring gegrond is. Vanuit deze onderscheiding (gezien het woordgebruik sedert Schleiermacher met recht aangebracht) wijst B het woord symbool af.

26) Gütersloh 1954. Het laat ons zien, hoezeer de door ons besproken vragen relevant zijn voor de liturgische opvattingen in de chr kerk (zie aw 107 ev).

27) aw 16.

28) Zij wordt overigens slechts in lapidaire zinnen neergeschreven, maar nergens gefundeerd (VanderLeeuw heeft dat laatste wel gedaan).

29) aw 26.

30) aw 27. „Der Anthropomorphismus herrscht als Gesetz über allem Erkennen und Gestalten”, 26.

31) aw 27.

cendentie en vanuit de immanentie gesteld worden, kan hier alleen uitkomst brengen <sup>32)</sup>.

Deze tweede praemisse is de eigenlijke, mogen we wel zeggen. Fremgen zegt dat zelf trouwens ook. Het transcendente laat zich slechts symbolisch voorstellen. „Die Tatsache der Transzendenz ist der innere Grund einer bleibenden Anwendung des Symbolischen in der religiösen Gestaltung des Transzendenten” <sup>33)</sup>.

Vanuit deze fundering van de noodzakelijkheid van het symbolische <sup>34)</sup> trekt de schrijver voorts niet alleen zijn konklusies voor de godsdienstfilosofie en de godsdienstgeschiedenis, maar ook voor de christelijke theologie, inklusief de interpretatie van de HS <sup>35)</sup>, en de betekenis van Jezus Christus. Diens historische verschijning wordt niet in twijfel getrokken, maar de zin daarvan ligt toch allereerst in de doorbraak van de Transcendentie in de sfeer van de immanentie, zoals die in Zijn persoon exclusief een faktum is geworden <sup>36)</sup>.

Zijn gestalte is van dezelfde structuur als die van het symbolische. Daarom kan men volgens Fremgen zeggen, dat eerst sedert de komst van Christus het symbool een wezenlijke macht heeft om naar de Transcendentie te verwijzen <sup>37)</sup>.

Nieuw zijn deze uiteenzettingen niet, zoals we al opmerkten. Vooral in de christologische passages worden we sterk herinnerd aan de beschouwingen van VanderLeeuw en van de zgn inkarnatie-theologie in het algemeen <sup>38)</sup>. De uitgangspunten zijn dan ook dezelfde. Het beroep op de inkarnatie is een beroep achteraf. Wij kunnen alleen zeggen dat dit bij Fremgen veel openlijker aan de dag treedt dan bv bij VanderLeeuw en zelfs onomwonden wordt toegegeven. Eerst wordt als onontkoombare noodzaak vastgesteld, dat er over het transcendente niet anders dan symbolisch gesproken kan worden. Daarna wordt vastgesteld dat ook het christelijk geloof niet anders dan symbolisch over God kan spreken, en krijgen we een exposé hoe dat geschieden kan <sup>40)</sup>.

De moeilijkheden die door deze en dergelijke vormgevingen van het christelijk geloof naar het model van een algemeen geldige godsdienststructuur worden opgeroepen, kunnen we niet alle bespreken. Wij gaan niet verder (we doen dat eerst in het tweede deel) dan het aanwijzen van de diskrepantie tussen het een en het ander.

Hier vragen we bv naar de reden waarom Fremgen voor Jezus Christus als *historische* verschijning van het transcendente in het immanente een

<sup>32)</sup> De hele geschiedenis van theologie en filosofie kan op deze wijze weer onder het hoofd „Lösung des Transzendenzproblems” gebracht worden, 33.

<sup>33)</sup> aw 36. Met dergelijke zinnen staat het boek vol, zonder dat de schrijver ook maar ergens enige problematiek schijnt te voelen.

<sup>34)</sup> Wij zagen zo pas dat antropomorf en symbolisch voor hem identieke kwalifikaties zijn. Dat sluit aan bij wat we in het voorafgaande gevonden hebben.

<sup>35)</sup> Het OT is geen openbaring in strikte zin, alleen symbolische aanduiding van de transcendentie. En dat dan nog in een voorlopige gestalte. Want „es gab nur einen einzigen Durchbruch durch die Transzendenz in die Immanenz dieses Erdenlebens: Jesus Christus”, 38.

<sup>36)</sup> De naam „Zoon des Mensen” waarmee Jezus zichzelf aanduidt, moeten we zien als „die Verschlingung von Transzendenz und Diesseitigkeit”. Hieruit volgt dan weer dat het onderwijs van Jezus ook „symbolisch” van aard moest zijn, 116.

<sup>37)</sup> aw 59, 74, 115 ev. Vgl een dergelijke gedachtengang bij VanderLeeuw Sacramentstheologie 256 en Eliade aw 76 ev en 80 ev.

<sup>38)</sup> vgl ook de verwante grondlijnen in HJ Thilo Der ungespaltene Mensch Göttingen 1957.

<sup>39)</sup> vgl hoofdstuk IV.

<sup>40)</sup> vgl aw 107 ev over „die Notwendigkeit des Symbolischen als Ausdrucksform der christlichen Religion in Dokument (Wort) und Kultus (Handlung)”.

uitzondering maakt en niet evenzeer diens gestalte — op de wijze van het symbool — een menselijke uitdrukking van het ongrijpbare transcendente wil noemen<sup>41</sup>).

Zonder twijfel speelt de kracht van het bijbels getuigenis hier een rol. Het gebeurtenis-karakter dat de bijbelschrijvers aan het komen van Jezus Christus toekennen, wil Fremgen bepaald honoreren. Maar het transcendentie-schema van waaruit hij de categorie van het symbolische opbouwt, is niet geïnteresseerd bij historische gebeurtenissen, doch bij de vraag naar de gestalte van het transcendente in het immanente. Het historische, ic het komen van Jezus Christus heeft zijn grootste belang dan ook (slechts) daarin dat het de categorie van het symbolische autoriseert of legitimeert. In die zin is het inderdaad: *Offenbarung* und Symbol<sup>42</sup>). Maar men kan, als de algemene structuur van de godsdienst eenmaal aanvaard is, ook van deze legitimatie van het symbool door de „inbraak” van de transcendentie in de immanentie afzien, en genoeg nemen met een fundering ervan in de anthropologische structuur van de mens enerzijds en de natura dei anderzijds.

Wellicht kunnen we in dit verband op Tillich wijzen, in wiens uiteenzettingen de autorisatie van het symbool reeds gegeven is met zijn visie op de godsdienst als de verhouding van de mens tot het transcendente zonder meer<sup>43</sup>). „Alleen symbolische taal (is) in staat om het absolute uit te drukken”<sup>44</sup>). Deze programmatische regel van Tillich formuleert nog eens kort en bondig het thema waarmee wij ons hier bezig houden<sup>45</sup>). Alle elementen die we al eerder hebben aangeduid keren erin terug: de transcendente natura dei (het absolute) laat zich niet in menselijke bewoordingen beschrijven.

Waar men wel over God spreekt, moet de menselijke taal per definitie van andere aard en kwaliteit zijn dan wanneer een mens over de dingen van deze wereld spreekt. Wij moeten weliswaar woorden gebruiken die afkomstig zijn van de wereld der schepselen, als wij niet geheel over God willen zwijgen<sup>46</sup>). Wij zijn daartoe ook gerechtigd<sup>47</sup>). Maar gebruikt een mens deze menselijke woorden om de goddelijke werkelijkheid aan te duiden, dan moet hij erop bedacht zijn dat de woorden in dit geval hun karakter van begrippen verliezen en transformeren tot symbolen die naar de onnoembare goddelijke werkelijkheid verwijzen. Geen eindige werkelijkheid kan het oneindige direkt en precies tot uiting brengen<sup>48</sup>).

Nu is het ons hier niet om de grondlijnen van een bepaalde theologie begonnen, ook niet om die van Tillich. Wij interesseren ons op dit ogen-

41) Hij gaat een enkele maal rakelings langs deze konklusie, bv wanneer hij zegt dat „der Glaube an den historischen Jesus diesem zum Christus Gottes... macht” aw 258.

42) De vraag van de legitimatie (de hoofdzaak voor Fremgen) is nog een andere dan die van de fixatie. Waarom is niet „alles Vergängliche nur ein Gleichnis”? Vgl Fremgen daarover (bepaald ontoereikend) aw 62 ev.

43) Over de rol van het transcendentiebegrif in de theologie van PTillich, RNiebuhr en RBultmann: Gustave Weigel sj Myth, Symbol and Analogy, in: WLeibrecht Religion and Culture, Essays in honor of PTillich London 1959, 120 ev.

44) PTillich De dynamiek van het geloof Utrecht 1958, 51 ev (vert CBBurger).

45) vgl de bredere uitwerking in PTillich Systematic Theology I Chicago 1951, 237-241.

46) aw 131 over „the necessity of using material from finite reality” om „the infinite” uit te drukken. Een „schweigender Dienst” verdedigt RÖtto Das H 313.

47) aw 118.

48) aw 131. Vgl ook Dynamiek van het geloof, 55. Hier ook de uitdrukking (vgl RÖtto!) dat „religieus gesproken” God Zijn eigen naam te boven gaat.

blik alleen voor de rol van het transcendentie-begrip in de nieuwere theologie, in zoverre we daarin nl opnieuw (of: nog steeds) de traditionele visie op de natura dei tegenkomen die van zich uit het menselijk spreken over God problematisch maakt.

Zonder de lijn van ons betoog ontrouw te worden kunnen we daarom verder afzien van de specifieke rol die het symboolbegrip speelt in Tillichs theologie en blijven staan bij de konklusie dat de redenering waarmee Tillich de menselijke spreekwijzen over God voor symbolisch verklaart, geheel volgens het klassieke patroon verloopt dat we aan het begin van dit hoofdstuk nog eens kort samenvatten: de standaard voor het goddelijke brengt mee dat God naar Zijn wezen trans-mundaan is (1), en dat menselijke spreekwijzen over God daarom van symbolisch gehalte moeten zijn (2).

Wij willen er alleen aan toevoegen dat Tillichs redenering veel konsekwenter (dan bv die van Fremgen) laat zien wat de bijbelse spreekwijzen, wanneer ze als symbolisch opgevat worden, in ieder geval niet bedoelen te geven. Het kan niet gaan om het verhaal van de grote daden van die God Die Zelf handelend ingrijpt in de geschiedenis. Deze letterlijkheid van de bijbelse spreekwijzen komt in strijd met het symbolisch karakter dat Tillich eraan wil toekennen. Wij kunnen dus wel zeggen dat „symbolisch”, hoezeer Tillich ook herhaaldelijk verzekert dat deze term niet irreëel of pseudo-reëel betekent<sup>49)</sup>, het bijbelse getuigenis zó interpreteert dat het historisch aspekt van Gods beslissend handelen in Jezus Christus zoals dit door de schrijvers van het NT verhaald wordt, komt te vervallen. In geschiedenisverhalen is de theologie niet geïnteresseerd<sup>50)</sup>.

Tillich wil wel van historische openbaring spreken, ook van historie der openbaring, maar stelt tegelijk vast: „historical revelation is not revelation *in* history but *through* history”<sup>51)</sup>.

De geschiedenis behoort wel tot de media revelationis<sup>52)</sup>, maar een ingrijpen van God als historische en dateerbare gebeurtenis in de menselijke geschiedenis kan onmogelijk als openbaring aanvaard worden<sup>53)</sup>.

Als we vragen waarom dat niet mogelijk is, nu de bijbelschrijvers het zelf zo voorstellen, worden we door Tillich naar de symbolische opvatting van de bijbelse spreekwijzen verwezen. Maar de symbolische interpretatie berustte, zoals we zagen, op het transcendentiebegrip waarvan Tillich uitgaat. Dit laatste is in feite toch de instantie die bepaalt hoe de HS gelezen dient te worden, mn ook de instantie die erover beslist of wij de bijbelwoorden mogen horen als bericht van Gods historisch handelend ingrijpen in onze wereld of niet.

Wij kunnen deze regel wel afronden tot een algemenere stelling: waar

49) Syst Theol I 131, 242. Vgl ook Dynamiek 55.

50) Syst Theol I 110.

51) aw 120.

52) Men kan hier denken aan het revelatie-moment dat met het „kairos” in de geschiedenis gegeven is. Zie daarover Tillich zelf in: Philosophie u Schicksal (Ges Werke IV) Stuttgart 1961, 43 ev.

53) Revelatie is „manifestation” („of what concerns us ultimately” aw 110, „of the mystery of being” aw 129, van God, want „he is the name for that which concerns us ultimately” aw 211) en veronderstelt als zodanig geen handelende en sprekende God, maar media revelationis die transparant voor het goddelijke zijn. De persoon van Jezus Christus is voor Tillich ook een dergelijk medium (aw 136), zij het met bijzondere waarde („final revelation” aw 135 ev).



men in de nieuwere theologie het spreken over God symbolisch noemt <sup>54</sup>), denkt men vanuit een algemene godsdienststructuur waarvan de transcendente natura dei de vooronderstelling is, die beslissend ingrijpt op de voorstelling welke men van het godsdienstig spreken en handelen in het algemeen geven wil. Waar men van „symbolisch” spreekt, staat het transcendentiebegrip op de achtergrond, en omgekeerd waar het transcendentiebegrip gehanteerd wordt, *moet* men het symbool te hulp roepen om enige menselijke expressie van het transcendente over te houden.

Het spreken van de HS wordt — wij zagen een zelfde beweging in de kerkelijke traditie — blijkbaar geheel en al ingepast in het schema dat met de bovengenoemde structuur van de godsdienst gegeven is.

Daarover volgen nu enige konklusies.

\* \* \*

Wat betekenen de kennistheoretische aspecten van de bovengenoemde godsdienst-structuur voor de HS en haar spreken?

In zijn algemeenheid — wij trachten hier oude en nieuwe tradities samen te vatten — laat zich dat onderbrengen in de regel: God is vanwege Zijn natura niet toegankelijk voor de menselijke logos, dus mag de HS niet als logos omtrent God verstaan worden. Onder logos verstaan we hier het menselijk woord als overdrager van theoretische informatie over iets of iemand anders. Een spreekwijze als logos opvatten komt overeen met hetgeen de kerkelijke traditie vanouds onder een „letterlijke” opvatting verstond: het woord als objectieve informatie over een of andere werkelijkheid.

Zo mogen de spreekwijzen over God dus niet verstaan worden, is kennelijk de gedachte van een eeuwenoude traditie. Er kleeft — gezien Gods natura — noodzakelijkerwijs aan het bijbels spreken over God iets menselijks, dwz iets dat maakt dat het bijbelse spreken over God niet zonder meer objectieve informatie genoemd mag worden, maar tegelijk subjektieve (= aan de mensenwereld ontleende) interpretatie, waarvan dan in de termen „anthropomorf” of „symbolisch” verantwoording werd afgelegd <sup>55</sup>).

Uiteraard zijn er vele variaties mogelijk in de bepaling van de onderlinge verhouding tussen het objectief-informatorische en het subjektief-interpretatieve in de bijbelse spreekwijzen. Wij zullen de algemeen-aanvaarde grondregel dan ook onmiddellijk enigszins moeten specificeren.

1. Voor de oude kerk en haar theologen was het spreken van de HS over God een „façon de parler” die men met behulp van de allegorische interpretatie, zij het niet altijd zonder krasse ingrepen in de tekst, dacht te kunnen aanpassen aan de logos. Hoewel de HS geen logos over God biedt, is het wel mogelijk met behulp van de HS een logos omtrent God te bieden.

2. Wij zouden Thomas van Aquino kunnen zien als de theoloog die hier orde schept door zijn systematisch onderzoek naar de draagkracht van het menselijk woord tav de goddelijke werkelijkheid. Zijn konklusies hebben we in het voorgaande hoofdstuk breedvoerig besproken.

<sup>54</sup>) Ook verwante begrippen zouden we hier kunnen noemen. We komen in het vervolg van dit hoofdstuk nog op de term „mythologisch” terug.

<sup>55</sup>) Zonder de termen objectief en subjektief komen we hier niet uit als we de (verwongen) probleemstelling tenminste willen volgen.

Tav de taal der HS komen ze neer op de vaststelling dat het bijbelse spreken over God als logos gezien mag worden, zij het dan als inadekwate logos. Wij zagen dat de orthodoxie aan dit schema veelal trouw is gebleven tot in de nieuwere theologie toe.

3. Een door ons niet besproken fase (wij schrijven geen geschiedenis van de Schriftopvatting) vormt de tijd van de Aufklärung. Blijven we trouw aan de formuleringen die we zojuist hanteerden, dan zouden we haar oordeel over de taal van de HS in het spreken over God moeten samenvatten als: falende logos. Men weigert de allegorie waarmee het verleden werkte, men weigert tenslotte ook de analogie te aanvaarden als leesbril voor de HS. Haar gebrekkig spreken is inderdaad gebrekkig voor het forum van de rede. Wat men daarom met de HS-taal moet beginnen, wordt hoe langer hoe meer een zaak waarover de redelijke mens de beslissing aan zich houdt.

Komt haar oordeel overeen met de waarheid (of waarheden) die de menselijke rede van zich uit óók kan ontdekken of althans kan beamen, dan mag het spreken van de HS goddelijk genoemd worden. Waarheid blijft zichzelf immers gelijk; het doet er dus niet toe wie als „leverancier” optreedt. Strijdt de HS echter met de veritates aeternae, dan moet niet de rede, maar de HS zwijgen<sup>56</sup>). Slechts het begrip akkommodatie wordt behouden, maar daarmee is de situatie dan ook getypeerd. Het wordt nl niet meer toegepast op de „auctor primarius” zoals dat in de orthodoxe traditie gebruikelijk was, maar op de „auctores secundarii” die zich al schrijvende voegden naar het niveau van hun lezerskring<sup>57</sup>). De vraag op wiens konto het gebrekkige spreken van de HS geschreven moet worden, ontvangt maw een beslissende wending. Het is niet God-zelf die zich aanpast, maar menselijke schrijvers voegen zich naar hun omgeving<sup>58</sup>). Het openbaringskarakter wordt de HS op grond van haar gebrekkige spreekwijzen ontzegd, en de belijdenis van de theopneustie der HS vervalt.

4. Reeds in de Aufklärung (met haar zin voor de historische situatie) vinden we intussen de wortels van de nieuwere tijd terug. Wij bedoelen het invoeren van de termen „mythe” en „mythisch” voor de bijbelse spreekwijzen — in het algemeen: het situeren van de HS in een primitievere kultuurgemeenschap. De bijbeltaal wordt gezien als primitieve logos omtrent God<sup>59</sup>).

Nu kan men met deze waardering voor de HS-taal twee kanten heen. Enerzijds opent de kwalifikatie „mythisch” de weg om het bijbelse spreken — op een overigens meer aanvaardbare wijze dan via het rationalistisch oordeel van bedrog — als achterhaald te beschouwen door het voortschrijden van wetenschap en kultuur. De HS vertegenwoordigt in haar spreken over God het kinderstadium van de mensheid waaraan de mens van vandaag ontgroeid is, dank zij een dieper inzicht in de

<sup>56</sup>) vgl HThielicke *Offenbarung Vernunft u Existenz* (Studien zur Religionsphilosophie Lessings) Gütersloh 1957, 20/21.

<sup>57</sup>) vgl ChrHartlich — WSachs *Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft* Tübingen 1952, 22 ev.

<sup>58</sup>) Vandaaruit valt dan weer het uiterst kritische standpunt (oa in de *Wolfenbütler Fragmente*) te verstaan, dat voor dergelijke akkommoderende schrijvers slechts het woord „impostores” over heeft, vgl EHirsch *Geschichte der neuern evangelischen Theologie* IV Gütersloh 1952, 144 ev.

<sup>59</sup>) vgl voor deze aanvangen Hartlich-Sachs aw 11 ev.

wetmatigheden waaraan wereld en geschiedenis onderworpen zijn <sup>60</sup>).

Als informatiebron — dat is één konklusie die men trekt — omtrent gebeurtenissen in het verleden, mag de HS vanwege haar mythisch karakter niet verstaan worden <sup>61</sup>).

Met behulp van dezelfde gedachte trekt LFeuerbach overigens verdergaande konklusies. Het christelijk geloof en de godsdienst in het algemeen hebben hun tijd gehad. Voor Feuerbach is de kinderlijkheid van de HS, mn de mensvormige wijze waarop er in de HS over God en Zijn handelen gesproken wordt, een bewijs „der illusionären Art von Religion und Christentum” <sup>62</sup>). Er blijkt volgens hem uit dat de mens in de godsdienst zijn eindige zelf projekteert op het scherm van de oneindigheid. Zijn passie voor het Oneindige is zijn eigen oneindige passie. Niet God schept zich mensen naar Zijn beeld (Gen 1,26) maar de mens schept zich goden naar eigen beeld. Als fase in de ontwikkeling der mensheid heeft de godsdienst zijn goed recht. Maar thans is het ogenblik gekomen waarop godsdienst en chr geloof achterhaald zijn door betere inzichten <sup>63</sup>).

Wij willen ons hier verder niet met Feuerbach bezig houden. Het zou betekenen dat wij het terrein van de theologie moesten verlaten om ons met anthropologische problemen (projektie) bezig te houden. Voorzover Feuerbachs gedachtengang tav het anthropomorfisme op theologische praemissen berust die wij in het voorgaande reeds tegenkwamen, keren deze bij hem terug in een laatste konsekwentie. We vermelden slechts als kuriosum de uitspraak waarmee Hirsch zijn opstel over Feuerbach besluit. Naar zijn mening is Feuerbachs invloed daaruit te verklaren dat het de 19e eeuw ontbreekt aan een theologie „welche sich beugt unter Schleiermachers Einsicht in die Unmöglichkeit einen zureichenden Gottesbegriff zu bilden”, maw een theologie die erkennen wil dat alle menselijke begrippen over God „blosse Bildzeichen” zijn en meer niet <sup>64</sup>).

Deze uitspraak is daarom zo merkwaardig, omdat men — omgekeerd — veeleer zeggen moet dat Schleiermachers „Einsicht” voor Feuerbach de weg geëffend heeft <sup>65</sup>), en dat de theologie van zijn dagen daarom zo onmachtig stond tegenover Feuerbachs kritiek, omdat ze zoal niet Schleiermachers inzicht in de taal van de HS dan toch wel de veronderstellingen deelde waaruit deze inzichten afkomstig waren.

Wij merken in het voorbijgaan op dat de gedachte van een voortschrijdende ontwikkeling der mensheid — erstuk van de Aufklärung — ook de orthodoxie niet onberoerd heeft gelaten.

Wij herinneren hier (als voorbeeld) nog eens aan de beschouwingen van KSchilder, wiens terminologie bepaald niet te verstaan is zonder

<sup>60</sup>) Deze gedachte speelt een grote rol bij Bultmann zoals we later zullen zien. Ook Van Baaren wil het onderscheid tussen „primitief” en „modern” onderbrengen in het ontbreken van wetenschappelijk-technisch inzicht in de samenhang der dingen bij de primitieven, Wij Mensen 22. Oi is daarmee te weinig gezegd.

<sup>61</sup>) Dit konsekwente standpunt bij bv DF Strauss. Vgl Hartlich-Sachs aw 121 ev.

<sup>62</sup>) EHirsch Geschichte der neueren evangelischen Theologie V Gütersloh 1954, 581.

<sup>63</sup>) LFeuerbach Das Wesen des Christentums 1841, vooral Kap 1-2 (Einl) en Kap 12. Vgl verder RLorenz Zum Ursprung der Religionstheorie LFeuerbachs EvTheol 17. Jhrg 4, 171-188.

<sup>64</sup>) aw 581.

<sup>65</sup>) Men zie regels (uit zijn Reden über die Religion IV Rede, 122 oorspr notatie) als „Jede h Schrift ist nur ein Mausoleum der Religion, ein Denkmal, dass ein grosser Geist da war, der nicht mehr da ist” en „Nicht der hat Religion der an eine h Schrift glaubt, sondern der welcher keiner bedarf, und wohl selbst eine machen könnte” om te weten hoe Schleiermacher de spreekwijzen van de HS wil opvatten.

deze 19e eeuwse ontwikkelingsgedachte<sup>66</sup>). De ontwikkelingsgedachte heeft bepaaldelijk nieuwe kansen geboden aan het motief van de goddelijke pedagogie, dat vanouds aan het aanpassingsbegrip ten grondslag heeft gelegen. De aanpassing is aanpassing in een historische progressie van stoffelijk naar geestelijk, zoals we Origenes reeds hoorden zeggen. Vanaf de Romantiek zou men kunnen zeggen: een historische progressie van mythos naar logos<sup>67</sup>).

De vraag wat er dan met „de oude leermiddelen” (Schilder) gebeuren moet, als een nieuwe fase is ingetreden, is nog slechts één van de vragen waarop de voorstanders van een zg progressieve openbaring een antwoord moeten geven. Wij zijn in dit hoofdstuk al enkele theologen tegengekomen die voor afschaffing gepleit hebben, en we zullen er nog meer tegengekomen. Reeds dit probleem (en de konsekwente oplossing ervan in de geschiedenis van de theologie) willen we als een waarschuwing zien om ons niet voetstoots aan een progressieve openbaringsgedachte uit te leveren<sup>68</sup>).

Nu is deze negatieve konsekwentie niet de enige die uit de kwalifikatie „mythisch” te trekken valt. Wij zien door de Romantiek ook een heel andere waardering van „het kinderlijke spreken” der HS ontstaan. De naieve spreektrant wordt niet alleen in al zijn onaangepastheid aan de moderne denktrant erkend, maar zij wordt tegelijk als de charme — als wij ons dit woord hier mogen veroorloven — van het bijbelse taalgebruik gewaardeerd. Wat de HS tot een goddelijk boek maakt, is dat zij zo menselijk spreekt. Op deze wijze kan bv Herder de menselijkheid van de HS hogelijk prijzen<sup>69</sup>), en haar als een wapen hanteren in zijn strijd tegen het rationalisme en de verlichting van zijn eigen eeuw.

Uiteraard speelt ook hier de gedachte van een ontwikkelingsgeschiedenis waarin de mensheid begrepen is, een fundamentele rol. Maar het gaat nu niet zozeer om een ontwikkeling waarin de logos de mythe als stadium aflost. De beperking van het mens-zijn tot logos (cq logisch) zijn, heeft in de Romantiek geen plaats. Fantasie, beeldend vermogen, spontaneïteit en creativiteit zijn even zovele eigenschappen die, zoal niet boven dan toch met ere naast de menselijke rationaliteit mogen staan. „Die Erziehung des Menschengeschlechts” (Lessing) die zich onder leiding van de goddelijke Pedagoog voltrekt<sup>70</sup>) betekent wel progressie en verlichting, maar dan niet in eenzijdig-intellektualistische zin. Het is de menselijkheid van de mens die in progressie is. De geschiedenis is de geschiedenis van de humanisering van de mens in al zijn facetten. In die zin blijft het primitieve, als mythisch te kwalificeren spreken van de HS een „document humain” zonder weerga<sup>71</sup>). Nog een stap verder,

<sup>66</sup>) vgl vooral de uitdrukking dat de mens van kind tot man „in Christo” moet uitgroeien, om boven de antropomorfismen uit te kunnen komen, Begriffsgeschichte 438.

<sup>67</sup>) HJKraus Geschichte der hist krit Erforschung des AT 191 ev ziet de romantische ontwikkelingsgedachte ook achter de zg heilshistorische school van de Erlangers (Beck, vHoffmann) liggen.

<sup>68</sup>) „Wohl ein humanistisches Erbstück”, zegt Kraus aw 114 nav Calvijns opmerking dat het OT een kinderlijke tijd beschrijft. Vgl ook de bezwaren van Bijlsma Schriftuurlijk HS-gezag 348 ev.

<sup>69</sup>) HJKraus aw 106 ev. Over het verschil van opvatting dat Hamann hier van Herder scheidt aw 104 ev.

<sup>70</sup>) Progressie van de openbaring is voor Herder en Lessing identiek aan progressie van de mensheid, Kraus aw 113 ev.

<sup>71</sup>) Over de betekenis van Herder zie men KBarth Theol des 19. Jhndt Zollikon 1952: „Ohne Herder kein Schleiermacher... keine Erlanger...” enz 282.

en onder „mythisch” wordt niet meer een kinderlijke vorm van „redelijk” verstaan, niet meer „etwas zu Ueberwindendes”, maar „eine eigentümliche und eigenständige Erscheinungsform des menschlichen Geistes, begründet in dessen innerer Natur und innerer Organisation: Es ist die Ausdruckskategorie des religiösen Lebens” <sup>72</sup>).

Dat is een konklusie die regelrecht getrokken is uit de vooronderstellingen waarmee men het menselijk spreken over God altijd al benaderd had: logos in strenge zin kan het nu eenmaal niet wezen. Derhalve heeft de mythos zijn goed recht. Sprekend over God kan de mens alleen maar mythisch spreken, kan ook de HS alleen maar mythos te bieden hebben. Met deze kwalifikatie is niets ten nadele van de HS gezegd. Godsdienstig spreken is naar zijn aard mythisch spreken <sup>73</sup>).

5. Men kan terecht zeggen dat de moderne vragen rondom de hermeneutiek van het bijbels getuigenis in het verlengde liggen van het mythologisch karakter van de HS als ontdekking van de Romantiek <sup>74</sup>).

De moderne opvattingen over de structuur van het godsdienstige spreken, zoals we die aan het begin van dit hoofdstuk geschetst hebben, zijn in gelijke mate door deze ontdekking beïnvloed <sup>75</sup>).

Zo is bv ook voor Bultmann het bijbelse spreken niet logos in eigenlijke zin, maar mythe dwz primitieve logos die om voluit logos te mogen heten, bevrijd moet worden van zijn mythologische inkleding. Een korte blik op hetgeen Bultmann onder mythe verstaat, kan ons dat duidelijk maken <sup>76</sup>). De HS (waarvan Bultmann dan vooral het NTische gedeelte onderzoekt) spreekt over de wereld als het schouwtoneel van bovennatuurlijke wezens: God, engelen en duivelen, die de natuurlijke orde der dingen beslissend beïnvloeden of doorbreken. Daarom wordt vervolgens ook de geschiedenis van deze wereld in het NT niet gezien als een historische ontwikkeling langs lijnen van immanente wetmatigheden, maar als een geschiedenis die haar wendingen neemt vanuit de ingrepen Gods in de tijd. In dat raam wordt ons ook de heilsgeschiedenis geschilderd, wanneer de NTische schrijvers uitspreken dat Gods Zoon mens geworden is, geleden heeft en gestorven is, maar „ten derden dage is opgestaan van de doden, opgevaren ten hemel, zittende ter rechterhand Gods, des almachtigen Vaders, vanwaar Hij komen zal om te oordelen de levenden en de doden”. Dit alles is volgens Bultmann niet zonder meer mythe, maar wel de spreekwijze van de mythe <sup>77</sup>). Want typerend voor de spreekwijze van de mythe is „die Vorstellungsweise, in der das Unweltliche, Göttliche als Weltliches, Menschliches, das Jenseitige als Diesseitig erscheint” <sup>78</sup>).

De schrijvers van het NT doen, tijd- en kultuurgebonden als ze zijn, aan deze spreekwijze van de mythe mee, zonder dat hun boodschap zelf (kerygma) intussen een mythe genoemd mag worden. Het is alleen de

<sup>72</sup>) Deze stap maakt De Wette. Vgl Hartlich-Sachs aw 103.

<sup>73</sup>) „Religion als Ahnung des Ewigen im Endlichen” is het godsdienstbegrip waarop deze gedachtengang geënt is (Fries, Schleiermacher), Hartlich-Sachs, 103.

<sup>74</sup>) vgl hierover ook HFries Mythe en Openbaring in: Theol Perspectief I Bussum 1958, 15 ev.

<sup>75</sup>) Wij willen hier (bewust) afzien van enige onderlinge afgrenzing van de begrippen mythisch en symbolisch. Voor ons onderwerp kunnen wij beide begrippen in één adem noemen.

<sup>76</sup>) Men zie hiervoor vooral RBultmann NT und Mythologie 1941, later opgenomen in de bundel Kerygma u Mythos I Hamburg/Volksdorf 1951, 15–54.

<sup>77</sup>) „mythologische Rede” aw 16.

<sup>78</sup>) aw 22.

NTische wijze van voorstellen waarop kritiek geleverd mag en moet worden. Wij moeten daarvan zeggen dat zij, vanwege haar mythologische gestalte, niet over God spreekt zoals men over Hem behoort te spreken. Juist de taal van de mythe kan het kwalitatieve onderscheid tussen God en mens niet tot uitdrukking brengen omdat zij voortdurend God vermenselijkt.

Daarnaast — en op het eerste gezicht zonder enige samenhang met het voorgaande — noemt Bultmann als reden om het NTisch getuigenis van zijn mythische inkleding te ontdoen de onontvankelijkheid van de moderne mens voor de mythologische spreekwijze <sup>79</sup>).

„Kein erwachsener Mensch stellt sich Gott als ein oben im Himmel vorhandenes Wesen vor...“ <sup>80</sup>).

De grote opgave voor de theologie is daarom zich met behoud van het eigenlijke kerygma van de mythologische inkleding te ontdoen <sup>81</sup>).

Met deze korte beschrijving van Bultmanns mythebegrip kunnen we volstaan <sup>82</sup>).

De taal van de HS mag dan van een mythisch karakter zijn, mythe zonder meer is de HS ook weer niet. De uitdrukking die we boven gebruikten: primitieve logos, laat zich verdedigen.

Maar er is ons nog iets duidelijk geworden, dat we hier willen onderstrepen. Waarom Bultmann het spreken van de HS over God als mythologisch kwalificeert, hangt onlosmakelijk samen met het door hem gehanteerde transcendentiebegrip <sup>83</sup>).

Wij bevinden ons nog steeds in de stroom van de oude traditie voor wie het een axioma was dat God vanwege Zijn natura niet voor de logos toegankelijk is, en die daarom het menselijk spreken over God wel moest diskwalificeren als onaangepast aan de goddelijke werkelijkheid.

De traditie hechtte deze diskwalificatie incidenteel aan een beperkt aantal bijbelse woorden en spreekwijzen over God, nl de zg anthropomorfismen. Bultmann breidt haar — op grond van een zelfde redenering — uit tot heel het bijbelse spreken over God en Zijn handelen.

6. Wij kunnen hier nog aan toevoegen dat men bij Bultmann van een zekere halfslachtigheid kan spreken in zijn beoordeling van het bijbelse spreken. Wij zullen hem van deze halfslachtigheid geen verwijt maken, maar het is wel duidelijk dat de ingewikkeldheid van zijn standpunt inzake de zg „Entmythologisierung“ met deze halfslachtigheid gegeven is. Het handelen Gods mogen wij ons niet voorstellen op de wijze waarop de HS daarover spreekt, gezien het mythisch karakter van de Schrifttaal. Maar dit alles neemt niet weg dat er nochtans een handelen

<sup>79</sup>) aw 16. Het verschil tussen het primitieve en het moderne wereldbeeld is zi dat het eerste „noch nicht durch wissenschaftliches Denken geformt ist“ tap. Wij vonden een dergelijke opmerking ook reeds bij van Baaren.

<sup>80</sup>) aw 17.

<sup>81</sup>) aw 26. Wij willen ons hier niet in het gesprek over de zg „Entmythologisierung“ mengen en houden ons overzicht daarom zo kort als voor ons doel mogelijk is. Literatuur willen we hier ook niet noemen (men zie bv de opgave in RGG<sup>3</sup> I 1511 ev), behalve de snedige samenvattingen van Fries, aw 20 ev, en van Geiselman, Mythos u Offenbarung (in: Theologie Heute, München 1959) 45 ev. Voorts JMdeJong Kerygma Assen 1958 (diss).

<sup>82</sup>) Over de nauwe aansluiting van dit mythebegrip aan de 19e eeuwse voorstellingen zie men Hartlich-Sachs, aw 148 ev. Dat Bultmann onder mythe iets anders verstaat dan de godsdienst-historici, is reeds vaker opgemerkt. Zie bv De Jong aw 341: „Bultmanns uitspraken over de mythe en over de mythologische taal van het NT volgen uit de structuur van zijn theologie“.

<sup>83</sup>) vgl JMdeJong aw 23–28 en 34.

Gods overblijft, zij het dan dat wij iets dergelijks vandaag heel anders moeten omschrijven dan vroeger gebruikelijk was. Er blijft wel een kerygma over<sup>84</sup>). Het is de vraag of dit nog het geval is wanneer we de bijbelse spreekwijzen over God met Tillich omschrijven als symbolen van „man's ultimate concern”<sup>85</sup>). De halfslachtigheid die we bij Bultmann konden konstaten in de beoordeling van de bijbelse spreekwijzen, is daarmee overwonnen. De HS konfronteert ons niet met primitieve logos waaruit het werkelijke kerygma uitgedrukt moet worden, maar met altijd geldige symbolen. „Entmythologisieren” is een overbodige bezigheid geworden<sup>86</sup>).

Maar kan men dan nog van een kerygma spreken dat het handelen Gods tot inhoud heeft, of is — konsekwenter dan Bultmann het bedoelde — de theologie in die zin anthropologie geworden, dat elk spreken over God zoals de HS ons dat biedt, uitsluitend gehoord mag worden als menselijke zelfinterpretatie?

Wij zijn geneigd dit laatste bevestigend te beantwoorden<sup>87</sup>). „De oneindige passie, zoals men het geloof genoemd heeft, is de passie voor het oneindige”<sup>88</sup>).

Wanneer Tillich aan deze regel toevoegt dat het geen zin heeft om hier voor „het oneindige” het woord God in te vullen omdat juist „het element van het onvoorwaardelijke en oneindige” in de idee van God „Zijn goddelijkheid” uitmaakt, dan is er geen enkele garantie meer te bedenken die de omkering van zijn definitie voor geloof zou kunnen verhoeden: de passie voor het oneindige is de oneindige passie.

Wij komen bij Feuerbach uit, die deze omkering reeds een eeuw geleden heeft voltrokken en deze mogelijkheid van omkering — terecht — het bankroet van het Christendom heeft genoemd<sup>89</sup>).

Wij breken hier echter af met een samenvattende opmerking. De nieuwere interpretaties van de bijbelse spreekwijzen (mythologische taal, symbolen, enz) blijken te berusten op dezelfde vooronderstellingen als die waarmee de kerkelijke traditie vanouds heeft geworsteld: vanuit de transcendente, trans-mundane natura dei is elk menselijk spreken over God onaangepast aan Gods werkelijkheid en kan men ook aan het bijbelse spreken niet het karakter van logos toekennen. Wie of wat God is, daarover kan ook de HS ons niet informeren.

Wij menen met het aanwijzen van deze achtergrond van de moderne hermeneutische problemen op de juiste weg te zijn.

Indirekte bevestiging leveren ons de vele RK theologen die het hele vraagstuk van de bijbelse spreekwijzen en hun waardering afdoen met

84) Op deze oneffenheid is dikwijls gewezen. We noemen hier FBuri Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie? (in: Kerygma u Mythos II Hamburg/Volksdorf 1952, 85 ev).

85) Syst Theol I 12 ev. Vgl ook 211 ev. Burger vertaalt in De Dynamiek van het Geloof „ultimate concern” (oi terecht) met: 's mensen oneindigheidsrelatie (8).

86) vgl GWeigel aw 124 ev. „Bultmann makes a plea for demythologization. He is too late; the symbolists have effectively anticipated his need”, 126.

87) Men zie Tillich's heldere uiteenzettingen in De Dynamiek van het Geloof, die oi een uitstekende handleiding bieden voor het verstaan van het sterk-filosofische Syst Theol I.

88) De Dynamiek 18.

89) vgl de opmerking van Lorenz aw 172 „Dem existentiellen Denken droht aber der Feuerbachianismus”. Vgl verder de voortreffelijke samenvatting van de 19e eeuwse problematiek die Gollwitzer geeft in: Karl Barth Kirchl Dogmatik (Auswahl u Einleitung), Fischer Bücherei 1957, 17 ev.

een verwijzing naar het analogiebegrip. Tussen symbolisten en fundamentalisten ligt volgens Weigel de „derde weg” van Thomas<sup>90)</sup>.

Fries trekt in zijn bespreking van Bultmanns mythebegrip een soortgelijke konklusie. Bultmann neemt zi de oorspronkelijke drijfveren van de reformatie weer op door een volstreckte tegenstelling tussen God en mens aan te nemen.

Inderdaad is „Entmythologisierung” van het menselijk spreken dan een geboden, zij het onbegaanbare weg. Wanneer men echter naast de transcendentie ook de immanentie Gods vasthoudt, mag men mythologisch (in de zin waarin Bultmann dit woord gebruikt) van God spreken.

Het kan zelfs niet anders dan zó.

Mythologisch spreken komt bij Fries gelijk te staan met analogisch spreken<sup>91)</sup>.

Dezelfde oplossing van het konflikt suggereert Geiselman. Wanneer we het analogiebegrip invoeren, is het door Bultmann gestelde probleem een eindweegs opgelost<sup>92)</sup>.

Niet de uitweg, die deze auteurs aanwijzen, is voor ons hier belangrijk, maar wel de wijze waarop zij het probleem menen te moeten stellen. Die is dezelfde waarmee de theologie reeds worstelde toen zij in het bijbelse spreken de zg anthropomorfismen ontdekte of — konsekwenter — „gans de HS” voor anthropomorf verklaarde. Uit de natura dei volgt dat de spreekwijzen van de HS niet als logos opgevat mogen worden.

\* \* \*

Het is deze achtergrond (de natura dei) intussen die aan de stelling dat we de spreekwijzen van de HS niet als logos mogen opvatten, zijn eigensoortige structuur meegeeft. Vanuit de transcendente natura dei moet deze kwalifikatie een element van diskwalifikatie in zich opnemen. De standaard waaraan het menselijk spreken in het algemeen gebonden is, ziet men als de logos. In het spreken over God zou men aan deze standaard noodgedwongen ontrouw moeten worden.

Symbolisch of mythisch betekent dan niet alleen: anders dan het standdaarspreken, maar vanzelf voegt zich daaraan de notie toe: minder nauwkeurig of zelfs minder juist dan men gewoonlijk spreekt.

Men kan natuurlijk verdedigen dat dit laatste niet een noodzakelijke konsekwentie behoeft te zijn, en bij afspraak onder „mythisch” alleen „anders dan logisch” verstaan.

In die zin schijnen bv HThielicke, FKSchumann ea het woord mythisch te willen gebruiken<sup>93)</sup>.

Thielicke spreekt bv van „das Mythologische als Denkform”<sup>94)</sup> dat met de menselijke kennis-wijze als zodanig gegeven is en wil daarbij dan een mythe-begrip konstrueren dat niet in tegenspraak met „Geschichte”

90) aw 127.

91) aw 36 ev.

92) aw 56. Ook bij hem vinden we (vgl Fries) het even merkwaardige als hardnekkige misverstand terug dat de transcendentieproblematiek van reformatische afkomst zou zijn, 58.

93) vgl de bundel Kerygma en Mythos I 159 ev (Thielicke) en 190 ev (Schumann).

94) aw 175. Vgl Hartlich-Sachs over De Wette's mythe-begrip: „Ausdrucksform des religiösen Lebens” (aw 103).



komt<sup>95</sup>), doch voor de verkondiging een „Realitätsgrund hinter der mythologischen Hülle” overlaat<sup>96</sup>).

Schumann wil de mythe „eine Sprache höherer Ordnung” noemen, „höchst-indirekt” tegenover de massief-wetenschappelijke taal, en vervolgens ook het spreken van de HS in deze zin mythologisch-indirekt noemen.

De taal van de HS blijft „ein Unangemessenes” in het licht van hetgeen zij bedoelt.

Mythe is dan ook niet meer dan „Ausdrucksmittel”, zij het dan een middel dat onontkoombaar is als er „überhaupt” iets gezegd wil worden<sup>97</sup>).

Wij menen dat dit spraakgebruik op z'n minst misverstandwekkend is in de huidige discussies<sup>98</sup>).

Gezien zijn achtergrond en oorspronkelijke samenhang roept het al te gemakkelijk associaties op die gewekt worden uit vergelijking met en tegenstelling tot de logos<sup>99</sup>). Een woord kan nu eenmaal moeilijk zijn herkomst verloochenen — ondanks alle afspraken om het een andere vulling te geven<sup>100</sup>).

\* \* \*

Nog één vraag houdt ons bezig: als de taal van de HS niet als logos omtrent God gezien mag worden, hoe moeten wij die taal dan waarderen? Het is merkwaardig en oi tegelijk tekenend wanneer men als alternatief hier zonder meer de existentiële zelf-interpretatie als de bedoeling van de bijbelse spreekwijzen stelt — hetzij doordat men het kerygma een dergelijke definitie meegeeft dat het neerkomt op een interpretatie „des als Hörer der Botschaft sich selbst erfahrenden Menschen”<sup>101</sup>), hetzij doordat men onder openbaring de macht van de symbolen verstaat om de mens zijn diepste zelf te onthullen<sup>102</sup>).

Deze vanzelfsprekende overgang van het een naar het ander is nl allerminst zo dwingend als men het voorstelt. Wij zullen in het tweede deel van onze studie dan ook proberen om andere wegen te bewandelen.

Hier willen wij alleen aanwijzen dat het dilemma logos òf existentiële zelfinterpretatie alleen dan een dilemma kan zijn, wanneer men reeds van een aantal vaststaande vooronderstellingen uitgaat. Wij menen die vooronderstellingen ook te kunnen aanwijzen in een drietal dat zich tenslotte herleiden laat tot één uitgangspunt — hetzelfde van waaruit de theologie vanouds tegen de grote problemen tav de HS is opgelopen.

1. Het gangbare transcendentiebegrip zouden we hier voorop kunnen

<sup>95</sup>) aw 178.

<sup>96</sup>) aw 187.

<sup>97</sup>) aw 200–201. De taak van de theologie is om ons te bewaren voor „het vervallen” aan mythische expressiewijze. HNoack Sprache u Offenbarung gaat in een dergelijke richting, 208 ev.

<sup>98</sup>) Dat geldt in nog sterkere mate van het gebruik van begrippen als „chiffre”. Zie de discussie tussen Colterman en Sperma Weiland in NTT 3e Jaarg no 6, 435 ev (Colterman: pro) en 5e Jaarg no 3, 140 ev (Sperma Weiland: contra). Vgl ook het protest van GEWright Go Who Acts 125 ev: de theologen „cheerfully steal the word” (nl mythe) zonder met de oorspr kontekst te rekenen.

<sup>99</sup>) Zo komt men tot vragen als van FredFerre Is language about God fraudulent? (Scott Journ of Theol 1959, 337 ev). Een evenwicht tussen theol positiva en negativa moet (als van ouds) uitkomst brengen (356).

<sup>100</sup>) EBrunner Der Mittler Tübingen 1927, 337 ev interpreteert „mythologisch” dan ook weer in de zin van „in einer ganz bestimmten Weise unangemessen”. Vgl ook Schumann aw 201.

<sup>101</sup>) vgl KBarth, RBultmann Ein Versuch ihn zu verstehen Zollikon 1952, 13.

<sup>102</sup>) vgl PTillich Syst Theol I 110 ev.

stellen. Van daaruit — zo bleek ons — werd het immers allereerst onmogelijk geacht om het spreken van de HS als logos op te vatten. Wij verwijzen verder naar het bovenstaande.

2. Het bleek ons reeds dat het mythologisch karakter van de bijbelse spreekwijzen niet alleen op rekening van Gods transcendentie geschreven moest worden. Bultmann koppelt aan dit ene argument een tweede vast: de moderne in causaliteiten denkende wetenschap is evenzeer een instantie die het bijbelse spreken (als logos) niet meer voor haar rekening kan nemen<sup>103</sup>). Wij mogen zi de moderne mens niet plagen met wat hij niet meer aan kan: hem dwingen aan historische ingrepen Gods te geloven, die als zodanig beschreven zouden zijn in de HS<sup>104</sup>).

3. Er is nog een derde argument dat Bultmann gebruikt: de zelfinterpretatie van de moderne mens laat het niet meer toe dat hij zijn diepste mens-zijn beleeft als objekt-zijn van een of meer bovennatuurlijke machten. Niet alleen het huidige wereldbeeld, maar ook het moderne „Selbstverständnis” is een ander dan dat van het NT<sup>105</sup>).

Het gaat in deze drie argumenten die Bultmann tegen de opvatting van de bijbelse spreekwijzen als logos in het veld brengt, schijnbaar om drie verschillende dingen. In werkelijkheid is er echter nauwe samenhang. De Jong heeft op het samengaan van het tweede (moderne wereldbeeld) en het derde (veranderde zelfinterpretatie) gewezen. Het gaat hier niet om twee argumenten, maar om één. De mens die op grond van zijn wereldbeeld niet meer gelooft aan een in de historie plaatsgrijpend handelen Gods is deze moderne mens waarvan Bultmann zegt dat zijn zelfinterpretatie hem geen andere keus laat. Hij bewijst dat met zijn wereldbeeld<sup>106</sup>).

Achter beide argumenten gaat een zicht op de mens schuil, en wel een zeer bepaald zicht. Men kan het omschrijven met de aan Kant ontleende terminologie van de autonome, mondige mens, wiens mens-zijn primair gelegen is in zijn vrijheid. Maar wij kunnen daarin alleen maar een toegespitste omschrijving zien van het mens-zijn zoals — naar we zagen — de kerkelijke traditie het vanouds reeds placht te omschrijven: de eigenlijke mens is subjeet tegenover het door hem onderzochte objekt<sup>107</sup>).

Wij hebben in ons vorige hoofdstuk reeds gezien dat het transcendentiebegrip (God in Zichzelf) korrelaat was met juist dit subjeetsbegrip (de mens in zichzelf). Wij stoten hier opnieuw op deze samenhang. Wat Bultmann in het tweede en het derde argument ter sprake brengt, is in wezen korrelaat met wat in het eerste genoemd wordt: de transcendentie Gods. Autonomie (als kenmerk van het subjeet) en transcendentie (kenmerkend voor het objekt) veronderstellen elkaar. Waar de natura dei primair gezien wordt als zijn formeel-kwalitatieve verscheidenheid tov het schepsel, daar staat een mensbeschouwing op de achtergrond waarin de mens zichzelf tov God primair beleeft als geïsoleerd subjeet.

Met-God-zijn is een toevoeging aan, maar niet bepalend voor zijn mens-zijn.

103) Kerygma u Mythos I 16 ev.

104) Hetzelfde vinden we ook bij Tillich Syst Theol I 110.

105) aw 18.

106) vgl JMdeJong Kerygma 281 ev.

107) vgl deJong aw 282 ev.

Van hieruit laat zich het dilemma tav de HS: logos of zelfinterpretatie eerst doorzichtig maken. De stelling dat de HS, omdat zij niet als logos gezien mag worden *dus* als zelfinterpretatie gelezen moet worden, bevat in *deze* volgorde iets willekeurig. Chronologisch klopt zij beter dan logisch. Wij moeten haar dan ook omkeren, om haar structuur te verstaan. Het is een zekere zelfinterpretatie van de mens die aan de wortel van het hermeneutische probleem tav de HS ligt.

Welke dat is, zijn we al op het spoor gekomen. De gedachte dat de HS te lezen is als zelfinterpretatie berust op zijn beurt (inderdaad) op zelfinterpretatie, nl die waarin de mens zichzelf primair ziet als „spoorzoeker” van het goddelijke in de kosmos <sup>108</sup>).

Met deze vaststelling sluit de cirkel die ons onderzoek heeft beschreven. Wij komen in de moderne probleemstellingen weer uit bij het begin: de mens die zo moedig op zoek gaat naar de *natura dei*, vindt een wijkend heelal. Al zoekende verstijft hij in zijn rol van subje<sup>k</sup>t — en niet minder: verdwijnt God als wijkend objekt achter de kimmen van de kosmos. De transcendentie Gods is, zoals we reeds zagen, van huis uit een kreet van de mens in zijn vereenzaming als subje<sup>k</sup>t tegenover een onnaspeurbaar objekt. Wanneer deze noodkreet tot een deugd gemaakt wordt, verdicht zij zich tot het hellenistische theologoumenon van de transcendente *natura dei* die qua talis onvindbaar, onnoembaar enz is.

Wanneer het christendom in deze wereld verschijnt, wordt de ban van de transcendentie Gods zoals de hellenistische godsdienstfilosofie die kende, doorbroken. Het christelijk geloof spreekt van een God die zich openbaart, en beroept zich daarvoor op haar heilige schriften.

Maar wij hebben gezien hoe die openbaring door de kerkelijke theologen veelal verstaan werd als een moeizaam voltrokken doorbreking van Gods transcendentie. Zij werd geprojecteerd tegen de aan heel de hellenistische kultuurwereld gemeenschappelijke achtergrond van de onkenbaarheid Gods als voornaamste criterium divinitatis. Openbaring betekende dan ook een kompensatie van deze principiële onkenbaarheid. Het aanpassingsbegrip dat van het begin af het openbaringsbegrip begeleidde, was hiervan een duidelijk bewijs, zoals we gezien hebben.

Er voltrok zich in feite dus een anderssoortige aanpassing: het christelijk openbaringsbegrip werd aangepast aan of ingepast in de algemeen geldige kennisleer waarvan niet alleen het transcendentiebegrip een der resultaten was, maar waaraan een mensopvatting ten grondslag lag, die de mens wezenlijk bepaalde als subje<sup>k</sup>t tegenover een te onderzoeken objekt. De ware en eigenlijke mens is de mens op zichzelf, afgedacht en zonder verlies van zijn mens-zijn af te denken van de aktuele verhouding tot God.

In de openbaringsleer van de christelijke kerk bleef daarom met het gangbare transcendentiebegrip ook het gangbare mensbeeld geldig <sup>109</sup>).

Strikt genomen moesten we de traditionele openbaringsleer dan ook zien als een bijzondere vorm van de algemene kennisleer, die beschrijft

---

<sup>108</sup>) De „Wissenschaftlichkeit” van Bultmann (Hartlich-Sachs 147) is maw een fiktie. Vgl ook de uitspraken van deSoppe<sup>r</sup> en Loen (hoofdst V) over de „metaphysische keuze” die ook aan een wetenschappelijke kennisleer ten grondslag ligt.

<sup>109</sup>) vgl hierover nog RPrenter Spiritus Creator München 1954, 35. Vgl ook 193 ev.

hoe het subjeet *in dit geval*, nl nu het om de transcendente God als objekt gaat, tot werkelijke kennis kan komen.

Uit deze vervlechting van algemene kennisleer en openbaringsleer is allereerst de moeilijkheid te verklaren die een eeuwenlange kerkelijke traditie met de spreekwijzen van de HS had. Niet minder trouwens de uiteindelijke ondergraving van het openbaringsbegrip.

Het openbaringsbegrip moest wel in het lot delen dat de kennistheorie in de loop der eeuwen ondergaat. Is het traditionele openbaringsbegrip eenmaal gevallen, dan ook de geautoriseerde plaats van de HS. De „moeilijkheden” zijn tot „onmogelijkheden” uitgegroeid. Om de „moeilijkheden” nog eens samen te vatten:

De openbaringsleer (als verkapte kennisleer) bracht mee dat men de uitspraken van de HS als logos omtrent God wilde verstaan. Tegelijk voldeden de bijbelse uitspraken niet aan het criterium divinitatis dat (overigens vanuit dezelfde kennisleer ontstaan) de theologie in haar locus de deo had vastgesteld. Zij konden er echter ook niet aan voldoen, gezien de transcendente natura dei, die elke menselijke spreekwijze over God tot onaangepast aan de goddelijke werkelijkheid verklaart. Menselijk spreken, ook dat van de HS, blijft gebrekkig spreken. Dmv deze kennis-theoretische interpretatie zocht de traditie klaar te komen met de antropomorfismen. Wanneer de kerkelijke traditie, ondanks de door haar erkende gebrekkigheid van de bijbelse spreekwijzen over God, desondanks vasthoudt aan het openbaringskarakter van dit spreken, ligt hier het verschil met de nieuwere en meer extreme ontwikkelingen in de theologie.

Het ligt niet in de vooronderstellingen, zoals het aanpassingsbegrip ons duidelijk gemaakt heeft. De genealogie van de gebrekkigheid der HS wordt zowel hier als daar herleid tot een kennisproblematiek die gebaseerd is op een zelfde anthropologische positie. Dmv het aanpassingsbegrip heeft de traditie slechts (maar dat hield nogal wat in) de conto-vraag anders opgelost.

De geschiedenis van de theologie laat ons intussen een ontwikkeling zien die het aan konsekwentie niet ontbroken heeft. Juist de tweeslachtigheid in het traditionele antwoord op de conto-vraag nl dat de gebrekkigheid van de HS genealogisch te herleiden is tot de beperkte reikwijdte van het menselijk kennisvermogen, maar via het aanpassingsbegrip, desondanks aanspraak mag maken op de autoriteit van het openbare spreken Gods, wreekt zich. Het deus dixit — zij het dan akkommoderend — vervalt, de genealogie blijft. Wij moeten volgens de nieuwere ontwikkeling de gebrekkige spreekwijzen van de HS, ja „gans de HS” op het conto van de mens schrijven. Deze verschuiving van het ene naar het andere konto — de enige verschuiving die hier mogelijk was — betekent de overwinning van de vooronderstellingen (anthropologische positie) op de openbaringsgedachte. De in wezen „supra-naturalistische” openbaringsgedachte, geënt als zij was op een „natuurlijke” kennisleer, begeeft het onder de druk van het oorspronkelijke uitgangspunt. De tijd dat men onder de woorden van de HS een openbaringsgeheel verstond, kan achteraf als een „intermezzo” omschreven worden. Vanaf de Aufklärung wordt het orthodoxe inspiratie- en openbaringsbegrip ondergraven en blijft de „natuurlijke” mens alleen over, als autonoom subjeet. Godsdienst is (weer) het zoeken van de eeuwigheid in de tijd, het

geestelijke in het stoffelijke, het transcendente in het immanente. Het godsdienstbegrip dat men hiermee invoert is (opnieuw) niet berekend op een handelende en sprekende God.

Zo kwamen we het „wezen van de godsdienst” echter reeds tegen in de griekse godsdienstfilosofie sedert Plato. Wij menen niet ten onrechte van een cirkelgang gesproken te hebben, die de geschiedenis in dit opzicht beschrijft.

Waarom de openbaringsgedachte (buiten de orthodoxie althans) in zekere zin een „intermezzo” is gebleven, laat zich óók verstaan.

Baillie merkt op dat vriend en vijand onder het woord openbaring blijkbaar zo weinig iets anders konden verstaan dan „the verbal or conceptual communication of truth by divine authority that only by abandoning the term itself could they effectively retreat from this wrong meaning”<sup>110</sup>). Daarmee is echter niet alles gezegd. Het is waar dat de afkeer van een intellektualistisch openbaringsbegrip (praktisch betekende dat: de afkeer van de bijbelse spreekwijzen als logos omtrent God) meegebracht heeft dat velen zich van elke vorm van openbaring afkeerden.

Wat zich in feite echter in deze ontwikkeling voltrekt, is dat de supranaturalistische openbaringsleer zich wreekt.

De „natuurlijke” mens, die vanaf de aanvang een wezenlijke komponent van de openbaringsleer is geweest, herneemt zijn rechten. Zijn „ondergrond” bestaan, door een (hoe intellektualistisch misvormd ook) openbaringsbegrip eeuwenlang in toom gehouden, wordt sedert de 18e eeuw — ruwweg gesteld — verwisseld met een bestaan boven de grond.

Hij mag er wezen, deze natuurlijke mens.

Dat is de revolutie van de Aufklärung die zich voltrekken kon, dankzij het steunpunt dat deze „natuurlijke” mens altijd al bezeten had in de traditionele openbaringsleer.

Sindsdien vertoont de ontwikkeling van het westerse godsdienstig denken een frappante overeenkomst met de tijd waarin we de wortels van dit „natuurlijke” mensbegrip konden situeren. God wijkt in dit denken hoe langer hoe meer terug.

Deze ontwikkeling houdt in feite in dat de „natuurlijke” mens de wereld „naturaliseert”. De wereld is niet meer de transparante kosmos die het zijn Gods laat doorschemeren voor de aandachtige beschouwer. Ook deze beschouwer is trouwens ont-goddelijkt: de *voûç*, van huis uit met het zijn Gods verwant, is geseculariseerd tot verstand<sup>111</sup>).

De wederkerigheid van *voûç* en goddelijke, eeuwige werkelijkheid waaraan alle eeuwen door de theologia naturalis ontsprong, is vervangen door de korrelatie verstand—voorhanden werkelijkheid. Ook de theologia naturalis is bezweken onder de last van het uitgangspunt. De „natuurlijke” mens is werkelijk de mens-op-zichzelf.

Of wij dit alles — zoals in de Aufklärung — nog steeds een vrolijk-beleefde ontdekking mogen noemen, is de vraag.

Van verschillende zijden is er geattendeerd op de overeenstemming tussen het laat-antieke levensgevoel en het moderne<sup>112</sup>).

<sup>110</sup>) Baillie The idea of revelation in recent thought 15.

<sup>111</sup>) vgl over de goddelijkheid van de *voûç* AJFestugière L'idéal religieux 45.

<sup>112</sup>) vgl bv HJonas Gnosis und moderner Nihilismus, KuD 6 Jhrg 3, 155 ev.

Zowel toen als nu staat op de achtergrond van het overspannen dualisme tussen mens en fysieke wereld de vervreemding van God en mens. Men het levensbesef dat achter de neoplatonische filosofie schuilt gaat, biedt een schat van vergelijkingsmateriaal<sup>113</sup>). Het meer-dan-tragische, nl de resignatie, is de mens overgebleven. Wat Jonas over de laat-antieke tijd opmerkt, zou ook als typering gebruikt kunnen worden voor de manier waarop vandaag de mens zijn mens-zijn beleeft: „Die Akteure, tapfer spielend, sind ihre eigene Zuschauer”<sup>114</sup>).

In de verhouding subjeet-objekt is het objekt — te weten: de transcendente God — opgelost in het niets<sup>115</sup>). Het subjeet blijft alleen over, prijsgegeven, om niet te zeggen: verbannen, naar zichzelf.

Of God alsnog gevonden kan worden, als Hij zich niet openbaart?

Hier staat slechts een vraagteken, en het moet er wel blijven staan, zolang de mens zijn subjeetspositie wil handhaven. Tot zolang zal de homo interpretator, wiens glorie tegelijk zijn misère is, de eenzame duider van de stilte blijven. „Does not everything depend on our interpretation of the silence around us?”<sup>116</sup>

In dit klimaat staat hem de weg naar de projectie-theorie open, waarvan Berkouwer opmerkte, dat ze leeft van het geweigerde licht van Gods „filanthropia”<sup>117</sup>).

Wellicht is ook de oude uitweg van de „verwantschap” (συγγένεια) met het goddelijke als diepste grond van het mens-zijn een uitweg uit de beklemmende stilte<sup>118</sup>).

Hoe dit ook zij, het is de opdracht van de kerk om ook aan deze mens van vandaag de bevrijding te prediken die in Jezus Christus voltrokken is, en hem met dit evangelie terug te roepen uit de schijn-oplossingen waarmee hij zich tevreden stelt.

Deze opdracht vereist intussen dat ook de predikende kerk niet met schijn-oplossingen bezig is. Zij zal zich, gezien het bovenstaande, in haar verkondiging bepaald niet kunnen identificeren met de anthropologische vooronderstellingen waarmee bv Bultmann, Tillich ea het bijbelse getuigenis proberen uit te leggen. Al zullen wij er in onze kritiek op bv Bultmann rekening mee moeten houden, dat ook de meest orthodoxe traditie het bijbels getuigenis vanuit een „Vorverständnis” placht te lezen, dat dezelfde wortels heeft als het „Vorverständnis” in Bultmanns hermeneutische methode. Dat heeft de geschiedenis van het anthropomorfisme ons laten zien.

Voorts lijkt het ons evenzeer een schijnoplossing, wanneer de kerkelijke prediking onze lege, ontgoddelijkte wereld weer opnieuw zou willen voorstellen als een „transparante kosmos”, in de hoop daarmee opnieuw

113) Jonas aw 170 wijst tegelijk het verschil aan. In plaats van als een anti-goddelijke macht (neo-plat) beleeft de moderne mens de dingenwereld als zin-loos. In beide gevallen is de traditionele kennisweg (via de „transparante kosmos”) opgeheven.

114) aw 162.

115) „Leere Transzendenz” (HFriedrich Die Struktur der modernen Lyrik rde 1956, 24 gebruikt deze uitdrukking) bevat in nuce reeds alles wat er nodig is voor moderne begrip „le Néant”.

116) De slotregel van Lawrence Durrell, Justine.

117) GCBerkouwer De mens als beeld Gods 398. Overigens gaan wij op deze theorieën — uit methodische overwegingen — niet in.

118) Is God daarom zo onvindbaar omdat hij zo diep in onszelf verscholen ligt, cq identiek met onszelf is? Vgl over deze idealistische bodem in de existentialistische filosofie en theologie HvOyen Theol Erkenntnislehre 156.

een *sensus numinis* in het hart van de moderne mens te wekken, waardoor hij in staat zou zijn het „mythische” in het bijbels getuigenis te kunnen waarderen.

Niet alleen dat het de vraag is of een dergelijke repristatie-poging gelukken zou, er is een groter bezwaar.

Wanneer men de wereld opnieuw tot een woud van symbolen maakt, waarin het goddelijke zich verhult aan de mens presenteert, blijft de grondpositie van deze mens ongewijzigd.

Hij blijft de *θεωπια*-mens, zoals de antieke beschaving hem karakteriseerde. Als zodanig blijft zijn zelfinterpretatie ook een ongeschikte sleutel tot het verstaan van de HS.

Wij willen ons maw distantiëren van een repristatie van welke symbooltheologie ook.

Het houdt oi tevens in, dat ook het protest tegen een vermeende „Verfügbarkeit” van de wereld (in tegenstelling tot de „Unverfügbarkeit Gods”) nog te weinig is om ons de rechte sleutel tot het verstaan van de HS terug te geven<sup>119</sup>).

Men zou de gedachte dat wij mensen over de kosmos wel zonder meer „vervoegen” kunnen, een symptoom kunnen noemen van onze anthropologische positie<sup>120</sup>).

Eventueel een gevolg; maar niet de oorzaak van de problemen.

Als de grond van de verwarring en verarming in de anthropologische positie van de mens ligt, zal het protest daar ook moeten inzetten. Het gaat er maw om dat „wij mensen” ons mensbeeld, cq onze zelf-interpretatie wijzigen, waaraan wij door de eeuwen heen trouw zijn gebleven. Het is niet alleen het Godsbeeld dat in de HS anders getekend wordt dan de traditie met haar criterium *divinitatis* toestond. Ook het mensbeeld tekent de HS ons anders, en ook hier zullen wij van een gebruikelijk criterium *humanitatis* in de theologie (en in het kultuurleven!) moeten afstappen, willen wij de Schriften verstaan. Het gaat maw om meer dan een theoretische heroriëntering — het gaat om een bekering met totale proporties.

<sup>119</sup>) In deze zin zoekt JMdeJong Kerygma 303 ev een oplossing.

<sup>120</sup>) vgl de uitvoerige beschouwingen van deJong tegen het vervlakte werkelijkheidsbegrip bij Bultmann aw 288 ev.

## **THETHISCH DEEL**





## HOOFDSTUK VII

### GODS ZIJN IN ZIJN BONDGENOOT-ZIJN

#### A. Gods zijn in het spraakgebruik van het OT

De vooronderstellingen waarmee de theologie gedurende haar geschiedenis gewerkt heeft, hebben aanleiding gegeven om van anthropomorfismen in de HS te spreken, en deze anthropomorfismen meer of minder te verstaan als een oneigenlijk spraakgebruik aangaande God.

Dat is de konklusie geweest waarmee wij het eerste deel van onze studie konden besluiten.

Wanneer de HS zelf op geen enkele wijze verraadt, dat haar spreken over een mensvormige God met een problematiek belast is, ligt het intussen voor de hand dat het juist genoemde vooronderstellingen zijn die in de HS ontbreken. Deze eenvoudige konklusie wijst ons de richting waarin we verder hebben te gaan.

Wij zullen in dit tweede deel van deze studie inzetten bij het spraakgebruik van de HS zelf, om daaraan trachten te ontlelen waarin de zin van de mensvormigheid dan wel gelegen kan zijn. Dat is meer dan het geven van een bewijs dat de HS geen anti-anthropomorfistische tendenzen kent. Deze kant van de zaak moest uit methodische overwegingen reeds in het eerste deel van deze studie behandeld worden.

We gaan nu een stap verder door de vraag te beantwoorden, waarom de bijbel van dergelijke tendenzen geen weet heeft. Dat houdt in dat we

1. de afwezigheid van de traditionele vooronderstellingen moeten aantonen in het bijbelse spreken, en
2. de vraag moeten (trachten te) beantwoorden waarom juist deze vooronderstellingen in de HS niet terug te vinden zijn.

In de gang van dit tweede deel zullen we beide vragen — dus het dat en het waarom van die afwezigheid — niet altijd afzonderlijk of na elkaar behandelen. Wanneer het zicht op de stof het toelaat, kan er in één adem over gesproken worden.

\* \* \*

Bovenaan komt hier de afwezigheid van hetgeen we de natura-vraag noemden. De HS kent geen kennis-theoretische nieuwsgierigheid naar het wezen Gods. Men kan ook zeggen: de HS kent geen spekulatief-ontologische interesse, wanneer men deze regel verstaat in de zin van: betrekking hebbend op het zijn zoals zich dat aan een beschouwend subjeet voordoet.

Om misverstanden te voorkomen zullen wij het woord „ontologisch” in dit verband vermijden. Niet omdat het op zichzelf onjuist zou zijn van

een dergelijke term gebruik te maken. De theologie heeft wel degelijk „ontologische” belangstelling. Om die reden spreken wij in de titels van de nu volgende hoofdstukken ook van Gods zijn. Niet tegen ontologie maar tegen een bepaald type van ontologie zal men bezwaar moeten maken<sup>1)</sup>. Waarom wij het woord desondanks vermijden hangt samen met het gebruikelijke dilemma dat men hier stelt, nl dat tussen ontologie en personalisme<sup>2)</sup>. Wij willen zelfs de schijn vermijden dat wij ons in deze studie op één van beide lijnen zouden voortbewegen<sup>3)</sup>. Integendeel, wij menen dat men hier tegen elkaar uitspeelt wat in de HS op een eigenaardige wijze bijeenhoort, en daardoor zowel van de aard van het zg ontologische als van het zg personele een vertekening geeft<sup>4)</sup>.

Het eigenaardige „in-elkaar” komt men intussen slechts op het spoor als men bij de afwezigheid van de natura-vraag in de HS inzet<sup>5)</sup>.

De kerkvaders, en na hen een bijna monolithisch blok van de theologische traditie, hebben de natura-vraag wel in de Schrift gemeend terug te kunnen vinden. Wij hebben de godsdienst-filosofische achtergrond van hun beschouwingen in het eerste deel van onze studie leren kennen.

Aan de hand van exegetisch materiaal zullen we laten zien, dat het in hun Schriftgebruik op dit punt eerder om een „in-leggen” dan om een uit-leggen van de tekst gaat.

Het Schriftwoord, dat voor het besef van de kerkvaders de duidelijkste legitimering van de natura-vraag inhield, is zonder twijfel Ex 3,13 ev geweest: „Daarop zeide Mozes tot God: Maar wanneer ik tot de Israëlieten kom en hun zeg: De God uwer vaderen heeft mij tot u gezonden, en zij vragen: hoe is zijn naam — wat moet ik hun dan antwoorden? Toen zeide God tot Mozes: Ik ben die Ik ben (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה). En Hij zeide: Aldus zult gij tot de Israëlieten zeggen: Ik ben (אֶהְיֶה) heeft mij tot u gezonden”.

Volgens Brunner heeft de oude kerk mn deze tekst „zur Grundlage ihrer Identifikation von spekulativer Ontologie und biblischen Gottesgedanken gemacht”<sup>6)</sup>.

Deze typering kunnen we aanvaarden. Terecht wijst Brunner er verder op, dat het hier om een dubbel misverstand van de kerkvaders gaat. Zowel de interpretatie van het אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, als de identifikatie van het bijbelse woord „naam” en het godsdienstfilosofisch-gehanteerde woord „begrip”, spelen in de geschiedenis der theologie hun ontwrichtende rol<sup>7)</sup>.

Aan de combinatie van naamgeving en het werkwoord (nb!) zijn, dat de kerkvaders hier gelezen hebben (Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, LXX), werd de gevolgtrekking verbonden dat het hier (en elders in de Schrift) om een

1) vgl GStammler Ontologie in der Theologie? KUD 4. Jahrg 3,143 ev (zie vooral 157 ev).

2) Stammler aa maakt oi duidelijk dat een dergelijk dilemma zich slechts staande kan houden dmv een onkritische hantering van beide begrippen.

3) vgl ook het verzet tegen dit dilemma bij GCBerkouwer in De mens als Beeld Gods 144 ev.

4) Het tijdschrift Kerygma und Dogma houdt zich speciaal met deze vraagstelling bezig. Als voorbeeld zie men GGloege Der theol Personalismus als dogmatisches Problem (1. Jahrg 1,23 ev). Vgl ook het aa van Stammler en voorts WJoest Die Personalität des Glaubens (7. Jahrg 1 en 2).

5) Het ontbreken van een vingerwijzing in de richting van het „hoe”, waarmee ontologie en personaliteit verbonden moeten worden, maakt Berkhofs rede: God voorwerp van wetenschap? Nijkerk 1960 althans voor theologen enigszins teleurstellend.

6) EBrunner Dogmatik I 134 ev.

7) Brunner aw I 135.

spekulatieve wezensbepaling van God moest gaan, voorzover het begrip God althans een wezensbepaling toeliet<sup>8)</sup>.

Nu is het voor ons doel niet nodig om op de talrijke exegetische controversen in te gaan, die met deze tekst samenhangen<sup>9)</sup>. Als communis opinio geldt onder de exegeten in elk geval, dat het verbum יהיה dat in Ex 3,14 gebruikt wordt, geen enkel houvast geeft aan een platonisch-griekse zijnsspekulatie<sup>10)</sup>.

Reeds de filoloog kan ons vertellen dat יהיה het tegendeel uitdrukt van het onbewogen, onveranderlijke zijn waarin Plato de goddelijke werkelijkheid situeerde<sup>11)</sup>. Geheel in strijd met de spekulatieve uitleg is bovendien het merkwaardige feit, dat Ex 3,13 ev ons de Naam omschrijft in een werkwoordsvorm en niet in de vorm van een substantief<sup>12)</sup>.

Wanneer de filologen gelijk hebben met hun beweringen dat יהיה in plaats van zijn (esse) een samenvatting is van zoiets als „zijn”, „worden” en „werken”, dan zouden we eerder moeten omschrijven: Ik zal handelend present zijn (imperf) op mijn wijze. In deze zin wordt het vers door de meeste nieuwere exegeten ook opgevat<sup>13)</sup>.

Zonder ons verder in te laten met de kwestie of Ex 3,13 ev ook nog een etymologie van de naam JHVH willen bieden<sup>14)</sup>, naast een zakelijke omschrijving van de inhoud daarvan, kunnen we in elk geval reeds konstaten, dat de tekst in het geheel geen aanleiding geeft om bij het zijn van JHVH aan het eeuwige, onveranderlijke, geestelijke zijn van Plato en de platonisch-beïnvloede kerkvaders te denken.

Intussen gaat het wel om datgene wat konstitutief voor het God-zijn van JHVH is. Mozes vraagt naar de Naam, dwz naar datgene wat JHVH tot JHVH maakt in onderscheiding van de goden. Als onze gedachten daarbij niet in de richting van het zijn zoals zich dat onthult voor de aandachtige beschouwer mogen gaan, wat is vanuit deze perikoop dan datgene wat konstitutief is voor JHVH in zijn God-zijn?

Om het tekstwoord zo getrouw mogelijk vanuit zijn samenhang te verstaan, zullen we ermee moeten rekenen, dat het antwoord op Mozes' vraag inderdaad, zoals de meeste uitleggers het voorstellen, een onthulling en een versluiering van de Naam bevat. De versluiering heeft oi echter niets te maken met de problematiek van de onnoembaarheid, zoals verschillende auteurs op voetspoor van Otto de zaak voorstellen<sup>15)</sup>.

We hebben in dergelijke interpretaties te maken met een rest van de zijns-problematiek zoals die ons via de godsdienstfilosofie van Plato

8) Onder „spekulatief” verstaan we (zie boven) de denkhouding waarin de mens zich als subjeet tegenover een door hem onderzocht objekt bevindt.

9) Naast de Th des AT van bv Eichrodt, Köhler en vonRad zie men Quell in ThW III 1060 ev (sv κύριος); verder Vriezen „Ehje aser 'ehje” (Festschrift ABertholet zum 80. Geburtstag Tübingen 1950, 510 ev), HHRowley The faith of Israel 1956, 53 ev en KHMiskotte Als de goden zwijgen Amsterdam 1956, 100 ev (vgl ook de bij deze auteurs genoemde literatuur).

10) Zie bv vonRad aw I 182. Gispens KV ad loc geeft als omschrijving: „des HEREN wezen is het zijn”. Blijkens de kontekst bedoelt hij hiermede echter: „Bondsgod is de HERE”.

11) vgl over het verbun יהיה bv Boman aw 27-42.

12) vgl hierover AvanSelms Theologie van de filoloog I (God als werkwoord) K en Th 10e Jaarg 2, 66 ev.

13) vgl nog Eichrodt aw I 118 ev („hilfreiche Gegenwart” 119).

14) Quell aa 1071 bestrijdt het in navolging van Gunkels woord: „Etymologien werden nicht offenbart”. Idem Rowley aw 55. Boman, vSelms, Eichrodt en Köhler nemen het aan, zij het dat de laatste aan een nomen in plaats van aan een werkwoordsvorm denkt.

15) vgl ROtto Das Gefühl des Ueberweltlichen 220. De JHVH-naam is uitdrukking van een numineuze ervaring van „das ganz Andere” op wie geen predikaat van toepassing is.

bijna vlees en bloed geworden is. Het zijn Gods is boven elke benoeming verheven. De Naam brengt alleen „die Wirklichkeit und Nähe des Unnennbaren zum Ausdruck” <sup>16)</sup>.

Het verst in deze richting gaat Quell. Hij wil in het אהיה geen etymologische verklaring van de Naam lezen, want reeds een Naam-geving op zichzelf wijst op tekort aan eerbied voor de Onnoembare. Wanneer latere geslachten juist deze Naam met grote terughoudendheid omringen, wil Quell dan ook niet alléén van een „Tabu-Empfindung” spreken, maar evenzeer van „reifer Erkenntnis des Wesens der Gottheit” <sup>17)</sup>. Met name zou de zgn Elohist duidelijker gezien hebben dat het invoeren van een naam individualisering van het goddelijke zou meebrengen, en in het gevolg daarvan onpassende spreekwijzen, „da göttliche Art nicht mehrere, sondern nur einen Träger besitzt” <sup>18)</sup>.

Van deze kringen zou dan de vorm אהיה afkomstig zijn als substituut voor de Naam die daar oorspronkelijk door de zoveel naievere Jahvist was neergezet. De „polytheistische Voraussetzung der ganzen Erzählung” bevatte voor de oorspronkelijke verteller kennelijk nog niets aanstotelijks, maar lateren hebben de mythische structuur van de naam-geving voorzien en geschrapt <sup>19)</sup>.

Het is oi niet voor tegenspraak vatbaar, dat Quell zijn hele konstruktie laat beheersen door een gedachtengang die inzet bij de theoretische vraag naar het zijn Gods.

Weliswaar zegt hij dat Ex 3,13 ev elke speculatie omtrent het wezen Gods uitsluit en niet anders dan als „Bekenntnis zu einer ganz bestimmten Erfahrung des Göttlichen” gelezen mag worden <sup>20)</sup>, maar wij kunnen bij deze uitspraak twee dingen noteren:

1° blijkbaar heeft het Quell niet verhinderd toch een bepaalde opvatting omtrent Gods wezen te verdedigen (*das Göttliche!*);

2° de zijnspekulaties worden door hem niet naar het rijk der fabelen verwezen omdat de tekst er kennelijk niets mee te maken heeft, maar omdat volgens hem het zijn Gods vanwege zijn onnoembaarheid elke speculatie uitsluit.

Dat laatste is intussen de negatie van de zijnspekulatie.

Voorzover het „*contraria eiusdem generis*” geldt, komen we weer bij het eerste terug: toch een denken vanuit de theoretische zijnsvraag, zij het dan van een negatief voorteken voorzien.

Wij kennen deze aanpak reeds uit het eerste deel van onze studie: het is de theologia positiva die omgeslagen is in een theologia negativa.

We willen — bij herhaling hebben we erop gewezen — de motieven van eerbied en ontzag voor God niet miskennen, die aan deze gedachtengang ten grondslag liggen, maar met de passage uit Exodus, die we hier bespreken, heeft een dergelijke exegese weinig van doen.

Vanuit Ex 3,13 ev is er geen weg naar een positieve zijnspekulatie,

<sup>16)</sup> Zo Vriezen aa 510. In deze paradox ziet hij de eigenaardige levensvorm van het israelitisch geloof (511). In deze geest ook het boek van JohHempel *Gott und Mensch im AT*, dat eveneens sterk geïnspireerd is door Otto.

<sup>17)</sup> aa 1068 ev.

<sup>18)</sup> aa 1069. Vgl ook 1074: „Der begrenzte Gott (nl door de naam, K) ist ein beschränkter Gott”, geheel in de geest van Spinoza, „*omnis definitio determinatio*”.

<sup>19)</sup> aa 1071. Quell denkt bij die „lateren” aan de Tikkoen Sopherim.

<sup>20)</sup> aa 1060/1.

maar evenmin naar een negatieve. Beide wegen miskennen niet alleen de kennelijke betekenis van אֱהִיָּה als werkwoordsvorm, maar evenzeer de onweersprekelijke bekendmaking van de Naam (eerst van hieruit is het 3e gebod zinvol) die met alle (eigenmachtige!) *docta ignorantia* van naamloosheid en onbenoembaarheid strijdig is<sup>21</sup>).

Wanneer Ex 3 niet vanuit de zijnsvraag gelezen moet worden, en het dilemma: wel of geen benoembaarheid oversprongen mag worden als niet terzake, blijft de vraag nog over wat dan de zin der versluiering is die kennelijk *met* de openbaring van de Naam gegeven is.

Wij zullen allereerst wel moeten denken aan een afweer van elk magisch gebruik van de Naam.

Of het volk Israel (event Mozes zelf) op een dergelijk naamgebruik uit was, doet niet veel ter zake. In elk geval wil JHVH zijn Naam (dwz Zichzelf) niet uitleveren aan bezweringsformules<sup>22</sup>). Hij openbaart zijn Naam, maar versluiert hem daarom tegelijk<sup>23</sup>).

Met opzet kiezen we deze formulering. De verhulling hangt samen met de inhoud van de Naam: *deze* Naam leent zich vanwege zijn „vulling” niet voor magisch gebruik.

Om de lijn nog door te trekken voegen we toe: voorzover magie en bezweringsformule de primitieve pendant van de griekse wezensformule vormen, mogen we zeggen, dat de Naam vanwege zijn inhoud (*deze* Naam) eveneens ongeschikt is om aan de natura-vraag onderworpen te worden.

Maar dan komt alles erop aan, wat die inhoud dan is die de Naam ongeschikt maakt voor misbruik.

Men zal voorzichtig moeten zijn met het woord „vrijheid” als interpretatie van het אֱהִיָּה. Er klinkt gemakkelijk iets van willekeur in mee. En om deze „vrijheid Gods” is het noch in Ex 3, noch elders in de Schrift begonnen. De kontekst van אֱהִיָּה wijst naar het verbond van JHVH met Israel<sup>24</sup>). אֱהִיָּה heeft mij tot u gezonden (vs 14) staat parallel met: JHVH, de God van uw vaderen, de God van Abraham, de God van Izaäk en de God van Jakob, heeft mij tot u gezonden (vs 15)<sup>25</sup>).

Omdat de inhoud van de Naam bestaat in het bondgenoot-zijn voor de vaderen, is de naam voor primitief of spekulatief misbruik ongeschikt. Niet als abstracte vrijheid, maar als bondgenoot van Israel, onttrekt JHVH zich aan de formule. Wil men beslist aan het woord vrijheid vasthouden, dan gaat het in elk geval om de vrijheid, die de Partner<sup>26</sup>) zich voorbehoudt om Partner te zijn en Zichzelf als zodanig te handhaven.

21) Men zie nog de opmerking van Quell, dat het naam-geven aan God samenhangt met hetzelfde „mythische” denken dat in later tijd (bedoeld is: de tijd waarin het tienstammenrijk de verering van JHVH en Baäl combineert) „auf eine verhängnisvolle Ratlosigkeit und Instinktlosigkeit in Sachen der Religion schliessen lässt” (1073). „Mythisch” is dus voor Quell, in de geest van Bultmann, de objectiverende weergave van het in wezen niet-objectiveerbare, dwz alle theologia positiva.

22) Over de implicaties van de naam in de semietische wereld zie men Pedersen Israel I-II 245 ev.

23) vgl verder MBuber in: GvdLeeuw De godsdiensten der Wereld II 3 177 ev. GvRad aw I 185 wijst in dit verband terecht op de bescherming van de Naam in het 3e gebod. Zie parallelle versluieringen van de Naam in Gen 32,29 en Richt 13,17 ev.

24) Zo terecht Gispén KV al. Vgl ook Ex 33,19 en 34,6 voor deze verklaring van de Naam.

25) vgl ook het: „dit is mijn naam (שְׁמִי) in eeuwigheid en mijn roem (כְּבוֹדִי) van geslacht tot geslacht”, in hetzelfde vers.

26) We gebruiken dit woord in navolging van oa vonRad en Barth. Vgl ook FKuijper die

אֱלֹהִים zou dus eenvoudig te omschrijven zijn met: Ik ben de God die zijn God-zijn bewijzen zal in Zijn Partner-daden, en dat zult ge merken. We staan met deze uitleg in elk geval midden in het centrum van het OTische getuigenis: JHVH is de God van het verbond en Hij bewijst zijn God-zijn in de gang van zijn historische (en historiemakende) daden<sup>27</sup>).

Het moment van de versluiering dat in Ex 3,13 ev meeklinkt, ontvangt in deze uitleg een eigen stempel. Het goddelijk voorbehoud dat in het אֱלֹהִים doorklinkt, is niet de uitdrukking van een abstracte transcendentie, welke dan enigszins door openbaring gekompenseerd zou worden<sup>28</sup>), maar vormt juist een moment van deze zelfopenbaring. Om voor Israel niemand anders te zijn dan de God van het verbond, maakt JHVH Zijn Naam met voorbehoud bekend.

Op zichzelf kan het daarom een goede zin hebben als men van een „nameloze naam” wil spreken<sup>29</sup>). Mits men deze en andere kwalifikaties niet gebruikt om de openbaring van de Naam te problematiseren, maar om die juist in zijn eigen aard te verstaan.

Wanneer bovenstaande gedachtengang juist is, moeten we niet alleen afstand nemen van een spekulatieve interpretatie van Ex 3,13 ev, maar evenzeer van elke spekulatieve wezensvraag, voorzover men die althans met het OT meent te kunnen dekken. Elke zinspelende in die richting ontbreekt hier. Het OT kent „niet een theorie over Gods Wezen”, zoals Vriezen opmerkt<sup>30</sup>).

Als men daarbij vergelijkt welke rol het woordje οὐσία (cq essentia) in de patristische litteratuur speelt, doet het onderscheid bepaald verbijsterend aan.

Men kan deze divergentie in woordgebruik verdedigen met een beroep op de ontwikkeling van het menselijk denken. De Schrift spreekt nog voorwetenschappelijke „waarnemingstaal”, wat niet hetzelfde is als een wetenschappelijk-nauwkeurige terminologie zoals de dogmatiek die hanteert<sup>31</sup>).

We hebben deze argumentatie reeds in het eerste deel ontmoet, en zullen hem nog bij herhaling tegenkomen.

We kunnen op deze plaats volstaan met de opmerking, dat de ontwikkeling van het menselijk denken inderdaad een niet te ontkennen feit is. Maar met deze erkenning is nog niets over de aard van de ontwikkeling gezegd — tenzij men voetstoots aanneemt, dat de uitkomsten van historische processen alleen maar verbeteringen inhouden. We zullen later op deze kwestie terugkomen. Hier gaat het alleen nog maar om de vraag of deze divergentie slechts een toevalligheid, of juist een divergentie van godsdienstige aandacht betekent.

konsekvent spreekt van „Israels verborgen Bondgenoot” als weergave van JHVH (in: *Leven uit de hoop*).

27) vgl over JHVH als God van het Verbond Eichrodt aw I 110–189. Verder GvonRad aw I 111 ev en nav Ex 3,14 idem 187. Op de daden van JHVH komen we in de volgende paragrafen terug.

28) Ondanks zijn kritiek op de traditie (zie boven), lezen we bij Brunner aw I 125 toch weer als zin van de omschrijving: „Ich bin der *Unvergleichbare*, darum nicht zu Definierende, nicht zu Benennende” (spat K). Daarmee keren we (tegen Brunners kennelijke bedoeling in) terug naar de problematiek van het ineffabile.

29) vgl KHMiskotte Als de goden zwijgen 101.

30) Vriezen Hoofdlijnen 138. Vgl in dezelfde geest Köhler Th des AT 2.

31) We herinneren aan Schilder Heid Cat III 86 en IV 99.

Wij menen, dat men dit laatste kan volhouden.

De aandacht voor het wezen Gods in spekulatieve zin, is afkomstig van een religieuze belangstelling die inzet bij de spekulatieve vraag naar de natura dei: wat en hoedanig is het goddelijk zijn? In het eerste deel van onze studie hebben we gezien, dat deze natura-vraag op zijn beurt samenhangt met een predikatief gebruikt Godsbegrip. Het is in laatste instantie deze predikatieve trek, die de God van de bijbel mist, en in het licht van dit „gemis” zullen we het andere „gemis” van de HS moeten zien: de afwezigheid van de spekulatieve wezensvraag. Niet een zekere rest van naïviteit of onwetenschappelijkheid van het bijbelse spreken, maar JHVH-zelf in Zijn eigen aard is voor deze afwezigheid aansprakelijk.

Israels God is niet een deel van de kosmos<sup>32</sup>), ook niet „was die Welt im innersten zusammenhält” (Goethe), zoals men dat van de godheden der volken zeggen kan. JHVH staat „external to the process of life”<sup>33</sup>).

Israel heeft Hem niet gezocht (of indien al gezocht, niet gevonden) in de kosmische fenomenen van vruchtbaarheid<sup>34</sup>), harmonische ontwikkeling of katastrofale chaosmacht, maar omgekeerd: Hij heeft Israel gezocht en gevonden (verkoren) in Zijn bevrijdende daden en bevelende woorden<sup>35</sup>).

De naam JHVH is voor Israel dan ook niet een predikatief begrip dat aan een dominerend zijnsaspect van de kosmos wordt toegekend<sup>36</sup>). In hoeverre dat wel het geval geweest is met de OTische gods aanduidingen als אלהים enz voordat deze door Israel gebruikt werden, willen we hier een open vraag laten<sup>37</sup>). In ieder geval worden deze „namen” door Israel in beslag genomen voor JHVH, zodat ze voortaan Hem in Zijn eigen aard benoemen<sup>38</sup>). Niet: Elohim is JHVH, maar JHVH is Elohim<sup>39</sup>). Of anders gezegd: niet „het goddelijke” ontvangt de naam JHVH maar JHVH maakt voortaan uit wat God of goddelijk is. JHVH is anders dan de goden, Hij is in één woord onherleidbaar Zichzelf<sup>40</sup>).

Het is begrijpelijk dat GvdLeeuw (uit godsdiensthistorisch gezichtspunt) opmerkt, dat JHVH een „laatkomer” is onder de goden<sup>41</sup>). Theologisch, dwz vanuit het bijbelse spreken redenerend, moet men het

32) Dat is de eerste prediking van het scheppingsverhaal (Gen 1,1 ev). Vgl NHRidderbos Beschouwingen over Genesis 1 Assen 1954.

33) Zo GEWright God Who Acts 22. Over de oud-oosterse godheden als kosmische machten zie men Frankfort ea Before Philosophy (pelican ed) 241 ev.

34) vgl hier de strijd tegen de vruchtbaarheidskultus van Baäl. Zie ASKapelrud Baal in the Ras Shamra texts Copenhagen 1952 en JPLettinga De godsdienst der Kanaänieten, in: GvdLeeuw De godsdiensten der wereld II 3 308 ev.

35) Zie naast het boek Deut (7,7 ev; 9,4 ev enz) vooral de karakteristieke voorstelling die Ez 16 (vgl Jer 2 en Hos 1—3) hiervan geeft.

36) Zo reeds JohHessen Platonismus u Prophetismus München 1939, 60 ev.

37) Over de kwestie of אלהים een appellativum of nomen proprium is geweest zie men Marvin HPope El in the ugaritic texts Leiden 1955, 5 ev.

38) Zie over אלהים verder Quell ThW III 81 ev (sv θεός). Over het pantheon als bundeling van de kosmische machten in een „household” GEWright aw 20.

39) vgl Miskotte Als de goden zwijgen 102 ev. Zie voor deze (onomkeerbare) volgorde Joz 22,34; 1 Kon 18,39.

40) Terecht interpreteert vScelms de tekst Deut 6,4 ev als: „De Here heeft geen familie”, K en Th 10e Jaarg 4, 201 ev (God als telwoord) en noemt hij het woord „een kaakslag tegen het heidendom” (209).

41) Inderdaad om daarmee het „anders-zijn” van Israels God weer te geven, Phänom der Religion<sup>2</sup> 1956, 33.



echter omkeren. De goden zijn „nieuwelingen” (parvenues), alleen JHVH mag zich met recht God noemen <sup>42)</sup>.

Daarmee stoten we op een eigenaardigheid die karakteristiek is voor het bijbelse spreken over God <sup>43)</sup>. De versluiering, of als men wil: de verborgenheid Gods, is positief te verstaan. Zij hangt samen met de eigen aard van JHVHs zijn, en niet met een van dat zijn geabstraheerde openbarings- of kennisproblematiek <sup>44)</sup>.

Het is waar, dat JHVH verhuld en verborgen present is, en dat de omgang tussen Hem en Zijn volk minder direkt toegaat dan de omgang tussen de goden en de volken. Maar dit negatieve aspekt van zijn verborgenheid hangt onlosmakelijk samen met het eigenlijke God-zijn van JHVH.

Men mag (en moet!) deze negatieve zijde de volle nadruk geven, zolang het erom gaat elke verwisseling tussen God en de (predikatief-bepaalde) goden bij de wortel af te snijden. Israels God wil niet op één lijn gesteld worden met de „Neulinge”, daarom verhult Hij Zich.

Wij moeten er alleen aan toevoegen: dat Hij niet op één lijn met de goden wil staan, heeft als diepste grond Zijn wil om Zichzelf, dwz Bondgenoot van Israel te zijn, en niet een kosmisch aspekt, dat de titel van „godelijk” toegewezen krijgt.

De verhulling van JHVH is daarom in het bijbelse spreken regelrecht met het werkelijke zijn van JHVH verbonden, te weten Zijn Bondgenoot-zijn <sup>45)</sup>. Het hoeft ons daarom niet te verbazen, dat het anders-zijn van JHVH in het OT juist geprezen en beleden kan worden als het merk van de echtheid van Zijn God-zijn <sup>46)</sup>.

Zijn anders-zijn voert niet in de engte van een problematiek, maar in de ruimte van een nieuwe verwachting. Inderdaad is JHVH onvergelyklijk, maar op grond van Zijn onvergelyklijkheid wordt Israel juist opgeroepen nieuwe moed te scheppen <sup>47)</sup>.

Zijn anders-zijn is met andere woorden niet een schaduw die over Zijn Bondgenoot-zijn geworpen wordt, maar is daarvan juist de onderstreping. „Wie is als JHVH onze God, die zeer hoog woont, die zeer laag neerziet, in de hemel en op de aarde” <sup>48)</sup>.

Om *dit* anders-zijn van JHVH is het in het OTische getuigenis begonnen. Niet om een abstrakte verhevenheid, die feitelijk zou samenvallen met onnoembaarheid. Integendeel, met zoveel woorden weet Israel de inhoud van Zijn anders-zijn aan te geven en te bezingen <sup>49)</sup>. Niet uit gebrek aan kennis, maar op grond van wat men van Hem weet, prijst men JHVH als de verborgen verlosser van Israel. Om het dogmatischer te formuleren: in de versluiering, verhulling, verbergings, of welk woord

42) vgl vonRad aw I 209 over Deut 32,17 („Neulinge”).

43) Om deze reden kan HUsener Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung Bonn 1896 niet dienen ter verheldering van de bijbelse anthropomorfismen. Het werk gaat van het (griekse) predikatieve gebruik van het woord god uit.

44) Alvast een vingerwijzing, dat een locus de Deo, afgedacht van een locus de revelatione niet bestaan kan, en omgekeerd. Wij komen daarop terug.

45) Op het aspekt van Gods verborgenheid komen we in het volgende hoofdstuk breder terug.

46) Men zie de karakteristieke formulering in Jes 55,6—8.

47) Jes 40,12—31.

48) Ps 113,5 en 6.

49) Men zie bv nog Ps 146 en Ps 138 juist als lofzang op dit konkreet-gevulde anders-zijn van JHVH.

men hier ook kiezen wil, gaat het tenslotte om de onthulling van JHVVH's eigenheid: Zijn Bondgenoot-zijn, zoals dat in onderscheiding van het god-zijn van de goden manifest geworden is en manifest zal worden in Israëls geschiedenis met JHVVH.

Wij menen er daarom aan te kunnen vasthouden, dat de Naam vanwege zijn inhoud, dwz JHVVH vanwege de eigen (niet predikatieve) aard van Zijn God-zijn ontoegankelijk is voor de theoretische vraag naar het wezen of het zijn Gods.

## B. De Lichamelijkheid Gods

De afwezigheid van de spekulatieve wezensvraag hangt onmiddellijk samen met de vragen rondom het anthropomorfisme.

In het eerste deel van onze studie hebben we gezien dat de theologie juist vanwege haar godsdienstfilosofisch uitgangspunt in de locus de Deo op het probleem van Gods mensvormigheid in de HS gestoten was. De standaard voor het God-zijn, dwz het wezenlijk goddelijke, sloot immers het wezenlijk menselijke, te weten de lichamelijkheid (met zijn konsekwenties in het psychische vlak), uit.

We zullen de geschiedenis van deze goddelijke standaard niet opnieuw ophalen. Het gaat ons alleen maar om de herinnering aan een konstruktie, waarin het wezen Gods zoals men dat koncipieerde, het uitgangspunt vormde voor de kritiek op de bijbelse wijze van spreken.

Nu zullen we op dit punt hetzelfde moeten opmerken als boven: wanneer de HS op geen enkele wijze verontschuldigend over Gods mensvormigheid spreekt, en evenmin enige gêne gevoelt ten aanzien van affekten die God zou kennen, dan kunnen we aan de onbevangenheid van de HS op dit punt opnieuw toetsen hoe ver een spekulatieve wezensbepaling van God buiten de gezichtskring van de bijbelschrijvers gelegen heeft.

Deze paragraaf is dan ook bedoeld als een vervolg op de vorige, maar dan in een bepaalde toespitsing. Wij willen in deze paragraaf trachten aan te tonen dat

1<sup>o</sup> de HS geen spiritualitas dei (in de zin van een onstoffelijk wezen) leert of veronderstelt. Met dit eerste punt sluiten we nog nauw aan bij de vorige paragraaf. Daarnaast willen we duidelijk maken dat

2<sup>o</sup> de mensvormigheid Gods in de HS doorgaans Zijn lichamelijkheid mee veronderstelt of zelfs expliciet uitspreekt.

Eerst wanneer we het spreken van de HS op deze wijze gevrijwaard hebben tegen al te haastige hermeneutische ingrepen, kunnen we gaan vragen, wat dan wel deze mensvormigheid Gods *voor de bijbelschrijvers* inhield.

Gedeeltelijk kunnen we op deze vraag reeds ingaan aan het slot van deze paragraaf. De rest bewaren we voor later.

\* \* \*

Een nadere beschouwing van de teksten, die traditioneel als loca probantia voor de spiritualitas dei gehanteerd worden, zal ons eerst moeten bezig houden. Wij willen ons daarbij laten leiden door de bespreking van drie bijbelse gegevens, die in dit verband een centrale

plaats innemen: de exegese van Joh 4,21—26, de betekenis van het woord „geest” in de HS en de zin van het 2e gebod.

Inderdaad heeft een plaats als Joh 4,21—26 vanouds als een beslissende instantie gegolden in het pleit voor de geestelijkheid Gods. Naast de voorbeelden uit de oudere literatuur, die we in het eerste deel van de studie genoemd hebben, zouden we nog op vele nieuweren kunnen wijzen die de zin van de pericope voornamelijk zien liggen in zijn anti-stoffelijke strekking. Πνεῦμα ὁ θεός wil zeggen: God is „niet, wie die Menschen und alle körperlichen Kreaturen, ein an Ort und Zeit gebundenes [ . . . . . ] sondern ein übersinnliches, frei alle Welt durchwehendes, allen ihn suchenden Menschenggeistern nahes Wesen”<sup>50</sup>).

In gelijke geest spreekt Grosheide zich uit. Het πνεῦμα ὁ θεός wil hij als prediking van de spiritualitas dei zien, waarbij de cultus zich moet aansluiten. In feite is dit laatste het nieuwe, dat Johannes hier geeft. Reeds het OT kent de geestelijkheid Gods. „Nieuw is, dat dit axioma den vorm van den cultus zal bepalen”<sup>51</sup>).

Büchsel wil eveneens aan de „Geistigkeit Gottes” denken (in de zin van incorporealis). Ook hij meent hier, evenals Grosheide, naar het OT te kunnen verwijzen<sup>52</sup>).

Wij menen, dat de traditionele exegese, waarbij Zahn, Grosheide en Büchsel (gedeeltelijk) zich hier aansluiten, niet te handhaven is, omdat zij de tekst vanuit een tegenstelling leest (geest—stof), die kennelijk niet aan de orde is.

Grosheide bv wil het ἐν πνεύματι van vers 23 lezen als tegenstelling van ἐν σαρκί, stoffelijk. Maar ook als wij deze tegenstelling er terecht bij moeten denken, betekent σὰρξ in het evangelie van Johannes nog niet: stoffelijk of stoffelijkheid<sup>53</sup>).

De tegenstelling, die Jezus hier maakt, is een andere. Het gaat over vroeger en nu (vgl het νῦν in vers 23), wil men: over oud en nieuw. „Vroeger” is de tijd, waarin de Samaritaanse vrouw tot op dit ogenblik, dat Jezus met haar spreekt, geleefd heeft. Het is de tijd van het „aanbidden wat gij niet weet” (22), de schemertijd die gekarakteriseerd is door gebrek aan licht in de vraag naar de rechte godsdienst.

In zekere zin leeft ook Israel in deze schemertijd. Weliswaar is de σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων (vs 22) en is door deze regel Israel eens en vooral zijn unieke plaats temidden van de volken aangewezen. Maar in hetzelfde verband kan Jezus ook Israels volksbestaan tot op het νῦν (vs 23) insluiten in datzelfde verleden dat de Samaritanen karakteriseerde: het uur (ῥῆμα) komt, dat óók Jeruzalem niet meer de plaats van de aanbidding zal zijn (vers 21). Dat wil zeggen, dat de gebeurtenis, waarop het νῦν van vers 23 slaat, dermate de kracht van een evenement heeft, dat alles wat er aan voorafging in dit nieuwe licht een schaduw moet heten, zelfs dat licht, waardoor Israel in een vroegere tijd (met

<sup>50</sup>) Zahn Komm NT 245.

<sup>51</sup>) Comm NT 300 (noot). Grosheide verwijst naar 1 Kon 8,7; Deut 4,15 en Jes 66,1. En naar Calvin ad loc.

<sup>52</sup>) NTD ad loc. Eichrodt aw I 135 ev leest Joh 4,24 in dezelfde zin, maar meent, dat het NT hier juist boven de „Mangelhaftigkeit der Gottesvorstellung” van het OT uitkomt (136). Wat overigens Büchsel betreft: zi heeft Joh 4,24 tegelijk nog een verderstrekkende zin dan de bevestiging van de incorporealis.

<sup>53</sup>) Schweizer ThW VI 440 (sv πνεῦμα). Dezelfde ThW VII 123 ev (sv σὰρξ).

recht!) onderscheiden werd van een verduisterd heidendom of van een schemerend synkretisme.

De „ure” die nu komt, luidt een volstrekt nieuwe tijd in.

Deze heilshistorische tegenstelling tussen oud en nieuw geeft ons de sleutel tot het verstaan van de perikoop in handen. Het gaat in deze woorden om een heilshistorische voortgang van niet-weten naar weten, van weinig licht naar het volle licht. Of om het in de termen te zeggen, waarop het nu aankomt: van het προσκυνεῖν ἐν τῷ ὄρει τούτῳ en ἐν Ἱεροσολύμοις naar het προσκυνεῖν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ.

De tempeldienst, zowel van de Samaritanen als van de Joden, is in het geding. En van deze tempeldienst zegt Jezus dat zij achterhaald is door een overmachtig vŭv, dat ingeluid is door zijn komen en spreken.

Om deze overgang werkelijk in zijn heilshistorische zin te verstaan, zullen we afstand moeten doen van de tegenstelling stof—geest.

Het „vroeger” en het „nu” staan niet tegenover elkaar als „stoffelijk” en „geestelijk”, zodat de progressie van de heilsgeschiedenis hier beschreven zou zijn als een suksessieve afschaffing van stoffelijke, cq ceremoniële, inkleding van de waarheid. Niet in de zgn stoffelijkheid van de kultus of in de ruimtelijke begrensdsheid (tempel) daarvan op zichzelf ligt het „tekort” van het Oude Verbond, vergeleken bij het vŭv waarvan Jezus spreekt <sup>54</sup>).

Wanneer men het zó stelt, verdwijnt de kennelijke zin van Joh 4 in de nevelen van een spiritualistische problematiek die het grondpatroon van O en NT beide scheeftrekt. Vanwege het belang van de zaak, willen we enkele argumenten noemen.

Wij vinden in de HS nergens een spiritualistische kritiek op tempel of kultus terug <sup>55</sup>). Dat betekent toch wel dat men nergens in de HS tempel- en kultushandelingen vanwege hun zgn stoffelijke of uitwendige *gestalte* op zichzelf als minderwaardig heeft gezien vergeleken bij een geestelijk *gehalte*, waarvan het uitwendige de inkleding zou zijn.

Martin Schmidt heeft deze stand van zaken aangeduid met de trefwoorden „symbool” en „teken”: Israels kultus bestaat niet uit symbolen, maar uit tekens <sup>56</sup>).

Uiteraard zijn deze beide woorden ook nog voor misverstand vatbaar, maar wij kunnen ze ieder een welomschreven zin meegeven, die maakt dat we er in dit verband verder mee komen.

Onder symbool willen we naar een reeds geciteerde definitie van Eliade verstaan „das Heilige im Gewand der kosmischen Rhythmen”, een omschrijving, die zich in grote trekken althans aansluit bij de definities van ROtto en GvdLeeuw <sup>57</sup>), en waarover in het eerste deel van onze studie uitgebreider gehandeld is <sup>58</sup>).

Wij zullen de achtergronden van dit symboolbegrip niet opnieuw bespreken, maar hier alleen verduidelijken, dat men Israels tempeldienst, evenals de hele israelietische kultus, niet kan inpassen in de structuur-

<sup>54</sup>) vgl voor de aanvangen van deze verhoudingsproblematiek tussen Oud en Nieuw JLKoolle De overname van het OT 77 ev.

<sup>55</sup>) vgl MartinSchmidt Prophet u Tempel Zollikon 1948, 9 ev, die van de OTische kritiek op de ceremoniele kultus zegt, dat ze nergens opkomt uit de drang tot „Vergeistigung”.

<sup>56</sup>) aw 10.

<sup>57</sup>) Eliade Das Heilige und das Profane 80/81.

<sup>58</sup>) Zie hoofdstuk VI.

samenhang die met deze gangbare symboolopvatting oi gegeven is.

Dat hoeft niet te betekenen, dat Israel in zijn empirisch bestaan nooit met dergelijke symbolen gewerkt heeft, maar het houdt wel in, dat de wijze van omgang tussen God en mens, zoals de HS daarover spreekt, het hanteren van het symbool uitsluit<sup>59)</sup>.

Als wij ervan uit mogen gaan, dat het godsdienstig symbool inderdaad een dergelijke plaats in de godsdienstgeschiedenis toekomt als bv vander Leeuw en Eliade het voorstellen, dan moeten we op dit punt weer zeggen, dat Israel anders is dan de volken, en juist datgene wat bij de volken het symbool is, transformeert tot „teken”, door het op te nemen in het geheel van het handelen en spreken van die God, die zich in historische daden en woorden aan Israel betuigt als Bondgenoot.

De kultus van Israel speelt niet een rol in de tijdloze verhoudingsproblematiek tussen transcendent en immanent (hoger—lager, hemels—aards, geestelijk—stoffelijk), maar in een in de tijd voortgaande omgang tussen God en mens, maw in de geschiedenis, zoals die gekonstitueerd wordt door de verlossende woorden en daden van JHVH en de antwoorden daarop van Israel.

Nu is ook deze *geschiedenis* vol van verwijzingen naar, cq representaties van een andere werkelijkheid. Maar dan moeten we de aard van die „andere werkelijkheid” ter zake omschrijven.

Dat wil in de eerste plaats zeggen, dat we daarbij niet moeten denken aan een werkelijkheid die, op de wijze van een statische analogie, in het gewaad van het kosmische — meer of minder verhuld — permanent tegenwoordig is. Wij herinneren er in dit verband alleen maar aan, dat op deze wijze de *hele* aardse werkelijkheid als verwijzende instantie zou kunnen gelden. Het is niet in te zien, waar hier nog grenzen aangebracht kunnen worden<sup>60)</sup>.

Van „verwijzen” mag men, bijbels gezien, zeker spreken. Ook van „minder” en „meer”, zelfs van echte en minder echte werkelijkheid. Maar in de HS is die echte werkelijkheid eschatologisch van aard, en de verwijzing een stuk afgezonderde werkelijkheid, die *representeert dat wat komt*.

Het symbool staat voor dat wat er eigenlijk altijd is, daarom kan eigenlijk alles symbool zijn. De eschatologische verwijzing voor dat wat komt; daarom kan niet alles verwijzing in deze zin zijn.

De grote toekomst bestaat bij de gratie van het historisch incident, het heilshandelen van JHVH. De verwijzing is daarom ook: een incidenteel, uitdrukkelijk door JHVH als representatie van *deze* eschatologische toekomst aangewezen werkelijkheid.

In de tweede plaats zouden we kunnen zeggen: het symbool representeert op grond van inherente verbondenheid tussen gehalte en gestalte.

De eschatologische verwijzing heeft aan dit „sumballein” geen behoefte (al kan ook daar het teken een beeldkarakter dragen). Hier gaat het om een representatie die niet vanzelf spreekt, evenmin vanzelfspre-

59) Aangenomen, dat de gangbare symbool-interpretatie de juiste is.

60) „Nicht genug Bilder kann der fromme Sinn erstellen, denn ohne Zahl sind die Mysterien in denen sich Göttliches im Bereich der Menschen kund tut”, vonRad aw I 213 over de symbolische representatie. Voor het probleem van de grenzen staan ook vdLeeuw in zijn Sacraments-theologie 223 ev; Tresmontant aw 58 ev en Fremgen aw 62 ev.

kende werkelijkheid wil aanduiden, maar verwijst naar een wonder van JHVH's handelen<sup>61)</sup>.

Daarom vraagt de eschatologische verwijzing ook om geloof en overgave. Niet in de algemene zin van: geloof in een „hogere werkelijkheid” waarvan het duiden aan de mens zelf is overgelaten, maar in de specifiek israelietische zin: geloof in het bevrijdende handelen van JHVH. Ietwat toegespitst samengevat: wat bij de buurvölker symbolen zijn, datzelfde wordt in de HS door Israels God gebruikt als aankondiging van het nieuwe, dat Hij door Zijn daden op aarde zal brengen, in de loop van historische gebeurtenissen.

Daarmee zijn we terechtgekomen op hetgeen Schmidt onder het woord „teken” verstaat: „Kundgebung eines Geschehens in der Welt”<sup>62)</sup>, tegenover het symbool als coefficient van een spanning tussen hoger en lager zijn. Wil men ook bij het teken van spanning spreken, dan die tussen woord (belovend spreken) enerzijds en de historische vervulling van dat woord anderzijds of — parallel daarmee — die tussen verwijzend teken en gekomen werkelijkheid. De spanning is een eschatologische spanning en de „oplossing” ervan is daarom niet gelegen in een soort verlichting, die de mens ontvangen moet om de symbooltaal van de aardse werkelijkheid te kunnen duiden tot op dat ware goddelijke zijn, maar in de konkrete handelingen en woorden, die God in de tijd zal voltrekken. Zo spreekt niet alleen het OT<sup>63)</sup> maar ook het NT.

Hoewel juist het evangelie van Johannes van openbaring als verlichting kan spreken<sup>64)</sup>, staat ook daar onlosmakelijk deze verlichting in verband met het Licht, dat *komende* was (ἐρχόμενον Joh 1,9) in de wereld, en dat bij Zijn komst alles wat vroeger licht gaf in de schaduw stelt. Zo zien wij bv ook in Joh 4,24 dat het eschatologische verwijzings-teken (de tempel) van haar zin en be-tekenende functie ontheven wordt door de historische gebeurtenis van het komen van Jezus Christus.

Wat de tempel onder het Oude Verbond betekende, is in de persoon van Jezus Christus vervuld: de tegenwoordigheid van God bij Zijn volk. Daarom kan de tempel dan ook verdwijnen op het ogenblik, dat Jezus Christus Zijn entree maakt in de wereld. Niet omdat de godsdienst nu zoveel „geestelijker” (in de zin van: minder belast met stoffelijke hulpmiddelen) zal worden, maar omdat de tekenen hun dienst gedaan hebben. „Meer dan de tempel is hier” (Matth 12,6).

Vat men (kultus en) tempel op als symbool, dan komt men in Joh 4 juist in de grootste moeilijkheden. Men moet symbolen nl (anders dan „tekenen”) te boven komen via de spiritualisering. Als het zicht verdiept, kan het grove hulpmiddel vervallen. Men „ziet” er tenslotte doorheen tot op de onstoffelijke werkelijkheid zelf.

Nog afgedacht van het woord πνεῦμα, waarop we straks willen terugkomen, blijft men dan staan voor het gebeuren van de inkarnatie: het komen van Jezus Christus in het vlees. De zin van de inkarnatie valt weg, als men de perikoop spiritualiserend wil lezen. We kunnen het dan

61) Maakt Israel er' het eerste van (de „vanzelfsprekendheid” van de tempel in Jer 7,4 bv), dan wordt het teken van Godswege van zijn geldigheid vervallen verklaard.

62) aw 15.

63) vgl MSchmidt aw 14 ev, en over de israelietische kultus en haar betekenis in het algemeen vonRad aw I 258 ev.

64) Men vgl Joh 1,1-18; 3,19; 8,12; 12,35 (Jezus Christus als τὸ φῶς).

doen met Jezus' woorden, inzicht, wijsheid, maar Zijn komen *in het vlees* is niet strikt noodzakelijk voor deze verlichting, eerder storend<sup>65</sup>).

Wil men hier niet uitkomen, dan zal men in zijn exegese van bv Joh 4 niet een onhistorische „voortgang” van stof naar geest moeten suggereren, maar veeleer aan de historische voortgang van teken naar vervulling moeten denken.

Ongetwijfeld is door deze woorden een „tekort” van de tempel en van de OTische kultus aangewezen<sup>66</sup>).

Wanneer we het woord „symbool” afwijzen en door het woord „teken” vervangen, dan gaat het er niet om dit „tekort” te verdoezelen, maar om het vast te stellen naar zijn eigen aard.

De voortgang van „minder” naar „meer”, óók wanneer deze voortgang meer of minder licht impliceert, is oi in de HS niet identiek met de voortgang van stoffelijke inkleding naar onstoffelijke werkelijkheid. Om deze stelling is het ons hier begonnen<sup>67</sup>).

\* \* \*

Nu is het niet alleen de zgn symbolische structuur van de OTische kultus, waaraan men argumenten ontleen wilde om van een geestelijk (tegenover stoffelijk) zijn Gods te kunnen spreken.

Dat het „tekort” van tempel en kultus in de uitwendigheid, stoffelijkheid, zintuiglijke waarneembaarheid, enz gezocht moest worden, en de echte goddelijke werkelijkheid in „het geestelijke”, las men evenzeer in de woorden πνεῦμα en ἀλήθεια, die in Joh 4,24 juist de caesuur tussen Oud en Nieuw willen aangeven. Op de klank af heeft de theologie gewoonlijk eveneens in het woord πνεῦμα de onlichamelijkheid Gods gelezen. Al zullen we moeten onthouden dat deze gelijkstelling van πνεῦμα (spiritus) en onstoffelijkheid nog heel wat hoofdbrekens gekost heeft aan bv Origenes, die van de hellenistische godsdienstfilosofie nog voldoende op de hoogte was om te weten dat πνεῦμα in het officiële filosofen-jargon van zijn tijd juist niet het bij uitstek onstoffelijke aanduidde. Met name in de kosmologie van de Stoa speelt het begrip de rol van fijnstoffelijk substraat voor alles wat bestaat. Wat is, moet πνεῦμα hebben, anders is het niet. Πνεῦμα is het goddelijk aspekt van alle zijn, of kortweg: God-zijn<sup>68</sup>).

De platonische traditie heeft zich beijverd om de Stoa juist op dit punt belachelijk te maken. Geen wonder, dat Origenes zich de moeite moet geven om talloze malen tegenover platonisten als Celsus ea duidelijk te maken, dat πνεῦμα in de Schrift iets geheel anders betekent dan bij de Stoa, nl onlichamelijkheid in plaats van lichamenlijkheid<sup>69</sup>).

Een moeilijke positie! Celsus en later Plotinus konden het woord laten schieten als onbruikbaar voor het goddelijk zijn. Origenes, die over de

<sup>65</sup>) Met deze weerbarstigheid van de inkarnatie heeft Origenes zich dan ook moeten aftobben, vgl JDaniélou Origène 258 ev en HKoch Pronoia und Paideusis 143 en 159 ev.

<sup>66</sup>) Wij vermelden in dit verband de opmerking van CAVPeursen dat Joh 4,24 oecumenische betekenis heeft, Schepping en lichamenlijkheid K en Th 9e Jaarg 2, 102.

<sup>67</sup>) Over de typologische uitleg van het OT waaraan wij hier raken zie men LGoppelt Typos. Voorts dezelfde RGG<sup>3</sup> I 239 ev (sv Allegorie) en NHRidderbos Vox Theol 31e Jaarg 5, 149 ev.

<sup>68</sup>) vgl Tertullianus: omne quod est, corpus est. Bij hem geldt het óók (zéér tegen de christelijke traditie in) van de anima en van God, zie hoofdstuk I. Over πνεῦμα bij de Grieken: Kleinknecht ThW VI 333 ev (sv).

<sup>69</sup>) Men zie bv zijn Comm op Joh 4,24. Zie ook Kleinknecht aa 356, en verder de voorbeelden in Hoofdstuk III en IV.

aard van het goddelijk zijn niet anders gedacht heeft dan de meeste platonici, moest in zijn bijbel lezen: Πνεῦμα ὁ θεός. Sinds Origenes is het dan ook gewoonte om πνεῦμα (spiritus) juist als garantie van het onstoffelijke zijn Gods te zien. Πνεῦμα krijgt de kracht (of de zwakheid, kan men zeggen) van een bijvoegelijk naamwoord: onstoffelijk, ofwel: geestelijk in de zin van intelligibel.

We kunnen er intussen wel zeker van zijn, dat het NT met het woord πνεῦμα, gezien zowel de oorsprong <sup>70)</sup> als zijn gangbare griekse betekenis, in ieder geval iets anders bedoeld heeft dan Origenes meende <sup>71)</sup>.

Het beste kunnen we ervan uitgaan, dat het NT ook hier tegen de achtergrond van het OTische spraakgebruik gelezen moet worden. In dit geval betekent dat: achter het woord πνεῦμα staat het hebreeuwse woord רוּחַ <sup>72)</sup>.

Nu moet men van dit woord wel zeggen, dat het een van de meest ingewikkelde noties van het OT is <sup>73)</sup>. Het zou daarom te ver voeren om hier het gebruik van dit woord in het OT tot in zijn finesses af te tasten. Voor ons doel hebben wij voldoende aan de konstatering, dat רוּחַ in anthropologisch verband, ook daar waar het bijna de betekenis van „innerlijk” of „psyche” van de mens nadert, allerm minst in het dichotomistische schema stoffelijk (lichamelijk)-geestelijk betrokken kan worden <sup>74)</sup>.

Scheepers is in zijn overigens verhelderende dissertatie over het woord רוּחַ juist op dit punt niet voorzichtig genoeg geweest. Enerzijds spreekt hij van de רוּחַ als een onzichtbare, maar desondanks konkrete realiteit in de mens die niet zonder meer „geestelijk” (in onze westerse zin van: onstoffelijk) gedacht mag worden. De grondbetekenis: (levens)adem klinkt in al de geledingen van het woordgebruik mee <sup>75)</sup>. Anderzijds kan hij van de רוּחַ spreken als een „incorporal” en „immaterial” element van de mens, naast en zelfs tegenover „the body”, zodat we althans terminologisch weer teruggekeerd zijn naar het veld van de dichotomie, die hij elders verwerpt <sup>76)</sup>.

De onnauwkeurigheid, die Scheepers hier parten speelt, zit oi allereerst in zijn onkritische gelijkstelling van de hebreeuwse woorden אָפֶר en בָּשָׂר met resp stof (in de zin van materie) en lichaam (als stoffelijk deel van de mens) <sup>77)</sup>.

In deze lijn voortgaande kan hij Gen 2,7 dan ook lezen alsof er stond dat JHWH „het lichaam” uit stof formeerde en daarna de רוּחַ in zijn neusgaten blies <sup>78)</sup>.

<sup>70)</sup> Samenhangend (vgl hier het hebreeuwse woord רוּחַ) met de stam πνέω — waaien.

<sup>71)</sup> Het blijft merkwaardig (een semietisch spoor?), dat de Stoa geen afstand wilde doen van een zijnsbegrip, waarin men ook het stoffelijke wilde opnemen.

<sup>72)</sup> Zoals de LXX dit woord dan ook geregeld weergeeft met πνεῦμα.

<sup>73)</sup> Over רוּחַ zie men Pedersen Israel I-II 102 ev; 104 ev; Snaith The Distinctive Ideas 143 ev; Baumgärtel ThW VI 357 (sv πνεῦμα) en vooral JHScheepers Die Gees van God en die gees van die mens Kampen 1960.

<sup>74)</sup> Reeds het merkwaardige feit, dat óók de dieren רוּחַ bezitten, is hiermee in strijd, Scheepers aw 79 ev.

<sup>75)</sup> Dwz de gedachte aan een „fijn, lugachtige stof” aw 76.

<sup>76)</sup> De krasse engelse formuleringen staan in de Summary (307, no 7). Vgl verder 74—76. Dat hij desondanks niet van een dichotomie in het OT wil weten, zie bv 76 en 83.

<sup>77)</sup> Zie vooral aw 74—76.

<sup>78)</sup> aw 74. Zie ook 307. Er staat in Gen 2 niet dat JHWH het lichaam formeerde, maar de mens (הָאָדָם).



De רוח moet dan wel het niet-stoffelijke gedeelte van de mens zijn, zoals zich dat onderscheidt van de stof (lichaam), die uit de aarde genomen is.

Achter deze exegetische onnauwkeurigheid verschuilt zich intussen ook bij Scheepers de vanzelfsprekende gedachte dat de goddelijke en de menselijke werkelijkheid zich verhouden als het niet-stoffelijke tot het stoffelijke. Als hij schrijft, dat „die Hebreërs oor die bosinlike nie gepraat of gedink (het) sonder die analogie van die sinlike nie” en dat we daarom niet al te spoedig moeten konkluderen, dat de bijbelschrijvers onder רוח iets stoffelijks hebben verstaan<sup>79</sup>), dan voert hij een hermeneutisch beginsel in, dat de exegese scheef trekt. Het OT moet ons vertellen wat het onder רוח heeft verstaan, ongehinderd door een hermeneutisch partis-pris van een traditie (waarvan Scheepers zich niet voldoende losmaakt), die bij voorbaat uitspreekt, dat רוח — althans wanneer er van JHVVH's רוח sprake is — iets immaterieels moet zijn<sup>80</sup>).

Tegenover deze vanzelfsprekendheid van de traditie (Scheepers is een merkwaardig bewijs), zouden we intussen — naast het bovenstaande — kunnen opmerken, dat het OT in de eerste plaats geen woord voor „lichaam” kent, althans niet in de zin waarin men er vandaag van spreekt: als komponent van de menselijke totaliteit<sup>81</sup>). Het woord „vlees” (בשר) komen we wel tegen, zelfs als tegenstelling tegenover „geest” (רוח). Maar dit woord duidt in het OT niet het menselijk lichaam aan in tegenstelling tot zijn ziel of zijn geest als zijn onlichamelijke komponent, maar (in vele gevallen) de mens onder een bepaalde gezichtshoek<sup>82</sup>). In toegespitste zin: zijn broosheid als sterfelijk schepsel, en voorzover zijn sterfelijkheid gezien wordt als een vergaan door de toorn van JHVVH (Ps 90,7) als schepsel onder het gericht Gods<sup>83</sup>).

In deze zin zullen we de tegenstelling moeten opvatten, waarvan bv in Jes 31,3 sprake is. De Egyptenaren, waarbij Israel (tevergeefs) heil zoekt, worden daar gekwalificeerd als „mensen en geen God” (אדם וְלוֹ אֵל) en hun paarden als „vlees en geen geest” (בשר וְלוֹ רוּחַ). God en mens staan in deze regel als רוח en בשר tegenover elkaar. Uit het verband is duidelijk, dat de beide laatste woorden niet een verschil in substantie bedoelen weer te geven, maar omschrijvingen zijn voor macht of onmacht om te helpen<sup>84</sup>).

Nu kan dat laatste op zijn beurt samenhangen met verschil in substantie. We kunnen zelfs zeggen, dat het ons, in de denkvormen van onze grieks-westerse kultuur, moeilijk valt om een andere konklusie te trekken. Achter de verscheidenheid van krachtwerking zit een verscheidenheid van zijn, van waaruit deze krachtwerkingen hun oorsprong nemen. Men kan hier denken aan de regel van de middeleeuwse scholastiek: operari sequitur esse. Uit het verschil in esse vloeit het verschil in operari voort.

<sup>79</sup>) aw 185/6.

<sup>80</sup>) Vandaar dat de verwijzing naar Joh 4,24 die Scheepers maakt, weinig zin heeft als het immateriele zijn van God reeds vaststaat. Zie de formulering op 307. Vgl ook 187.

<sup>81</sup>) Men zie het instructieve boekje van JATRobinson *The body* London (SCM) 1957, 11 ev.

<sup>82</sup>) Evenals רוּחַ („geest”), לֵב („hart”) en נֶפֶשׁ („ziel”) dat kunnen doen, zoals Scheepers terecht opmerkt, aw 54 ev en 78 ev. Ps 84,3 gebruikt de drie genoemde woorden als parallellen.

<sup>83</sup>) Over בִּשְׂרָה zie men vooral Pedersen aw 176 ev (66k over de tegenstelling „vlees-geest”). Verder Snaith aw 150 ev en Baumgärtel-Schweizer ThW VII 98 ev (sv σάρξ).

<sup>84</sup>) Zie bv Scheepers aw 264 ev.

Het hebreeuwse taaleigen van de HS kent echter die voorstelling van zaken niet, die we uitdrukten met *operari sequitur esse*<sup>85</sup>).

Ten aanzien van de werkelijkheid in het algemeen zouden we dat bv kunnen aantonen door een semasiologisch onderzoek van het woord waarheid (אמת) als „echte werkelijkheid”<sup>86</sup>).

Wat het spreken over Gods werkelijkheid betreft, zijn we de hebreeuwse wijze van benaderen reeds enigermate tegengekomen. Er is voor de bijbelschrijvers geen *esse* van JHVH, afgedacht van Zijn woorden en daden als Israels Bondgenoot (wij zullen daarop nader terugkomen). Het wezenlijke onderscheid tussen God en mens is daarmee niet voor afwezig verklaard. Wij bedoelen alleen, dat het niet wordt uitgedrukt met behulp van een wezensbegrip, dat naar een substantieverschil verwijst.

Het is daarom eigenlijk al een grensoverschrijding vanuit het bijbelse spreken gezien, wanneer men ten aanzien van het woord רוּחַ in Jes 31,3 de vraag wil stellen of we hier aan iets lichamelijks (onstoffelijks) moeten denken. Met dit voorbehoud kunnen we de konklusie van Scheepers tav רוּחַ in Jes 31,3 overnemen: „die kragbetekenis van ruah word nie bepaald deur die onliggaamlike karakter daarvan nie”<sup>87</sup>).

De woorden בָּשָׂר en רוּחַ karakteriseren het zijn van mens en God hier in hun respektievelijke daden. De Egyptenaren kunnen zich wel verbeelden als God te zijn (= als God te funktioneren door reddende daden te verrichten), maar zij zijn mens (= funktioneren als onmachtige helpers)<sup>88</sup>). Dat is het wat de tegenstelling רוּחַ — בָּשָׂר hier wil zeggen<sup>89</sup>).

Evenmin als met בָּשָׂר, kan men overigens met behulp van het woord אֶפֶס een tegenstelling geest—stof in het OT lezen.

Dit woord betekent in het OT allerminst hetzelfde als ons woord „stof” in de zin van „materie”. Het OT gebruikt het woord niet om een van de beide konstituanten van de werkelijkheid (stof naast of tegenover geest) weer te geven, maar drukt er in vele gevallen juist de destitutie van de menselijke werkelijkheid mee uit: „stof zijt ge en tot stof zult ge wederkeren” (Gen 3,17). Het stof-zijn van de mens is niet de oorzaak van zonde en dood, maar omgekeerd: zonde en dood maken dat de mens tot stof wederkeert<sup>90</sup>).

Wij mogen in het woord אֶפֶס dus niet een technische kwalifikatie van een stuk werkelijkheid lezen (zoals het woord „materie” tenslotte ge-

<sup>85</sup>) Evenmin trouwens het omgekeerde, nl dat „l'existence précède l'essence” om met de formule van Jean PSartre te spreken.

<sup>86</sup>) Wij verwijzen daarvoor naar een opstel in *Bezinning* 15e Jaarg 4, 204 ev. Vgl ook Snaith aw 31 over „operatur ergo est” als kenmerkend voor het israelietisch werkelijkheidsbesef. De afwezigheid van het copulum in het hebreuws (ook in Jes 31,3!) is symptomatisch voor de afwezigheid van spekulatieve zijsbepalingen, vgl Boman aw 28 ev.

<sup>87</sup>) aw 186. Op 317 spreekt Scheepers van „the dynamic character of ruach”. Vgl ook Eichrodt Th des AT I 137 over Jes 31,3: „auch hier handelt es sich nicht um Gott als einen Geist, dem die Materie als das Prinzip des Physisch-Endlichen entgegenträte”. GvonRad *Der heilige krieg* 60 ev wil in רוּחַ het profetische charisma zien (dat de Egyptenaren ontbreekt).

<sup>88</sup>) vgl als parallel voor het woord vlees in deze zin Ps 56,5.

<sup>89</sup>) Hoe veelzijdig het woord רוּחַ gebruikt kan worden, zien we in Ps 78,39 waar רוּחַ en בָּשָׂר niet als tegenstellingen, maar juist als synoniemen gebruikt worden. Scheepers wijst er verder nog op dat רוּחַ óók gebruikt kan worden om nietigheid — maar dan van de goden — aan te duiden. Aan het woordgebruik van Jes 31,3 (vgl ook Zach 4,6) moet de uitleg van de paulinische en johanneische tegenstelling πνεῦμα — σὰρξ aanknopen.

<sup>90</sup>) Men zie hierover de voortreffelijke passage bij Tresmontant aw 15 ev (אֶפֶס als „objet d'horreur”, Ps 22,16. 30; 102,10; 103,14; 119,25 enz).

worden is). Het gaat bij woorden als אפר en בשר veeleer om een theologische kwalifikatie van het menszijn, dwz het menselijk zijn, zoals dat in het licht van Gods heilshandelen onthuld wordt, is ermee aangeduid.

Vandaar dat reeds vóór het verhaal van de zondeval, met zijn gerichtswoord over de mens die „tot stof” zal wederkeren” (Gen 3,17) door de bijbelschrijvers gezegd kan worden, dat JHVVH de mens (האדם!) als stof van (מן) de aarde formeerde. Ook hier gaat het niet om een bestanddeel van het menszijn (materie), zoals Breukelman in een bijzonder nauwkeurig artikel heeft aangetoond<sup>91</sup>), maar om een bepaald aspect van de mens in zijn totaliteit. De hebreeuwse zinskonstruktie van Gen 2,7 sluit het uit om hier bij „stof” aan „materie” als bestanddeel van de mens te denken<sup>92</sup>).

De tekst wil allereerst zeggen, dat de mens (אדם) in een onlosmakelijk verband met de akker (אדמה) staat, die hem draagt en die hij van zijn kant moet bewerken (Gen 2,5b en 15)<sup>93</sup>).

Of we bij de nadere toevoeging van het woord „stof” aan „die Schatten-seite” van het mens-zijn moeten denken, zoals Breukelman (in navolging van Barth) voorstelt, willen we buiten discussie laten<sup>94</sup>). In elk geval gaat het in de typering van de mens als „stof” om zijn geringheid als scheepsel tegenover de grootheid van JHVVH, zijn Schepper. De mens mag „levende ziel” zijn (2,9), hij is óók een stukje *broze* aarde<sup>95</sup>), en juist op deze zwakke plek zal hem het gericht van JHVVH treffen in Gen 3,19.

Vatten we het bovenstaande samen, dan blijkt het dat het OT niet in „komponenten” denkt, als het over de mens handelt<sup>96</sup>), getuige alleen al het feit dat de ene komponent: materie, lichaam, stof met zoveel woorden ontbreekt!<sup>97</sup>).

Hoezeer men daarom bij het woord רוח ook aan „innerlijk” wil denken (inderdaad onderscheidt de Israeliet oa met behulp van het woord רוח tussen uiterlijk-zichtbaar enerzijds en innerlijk-onzichtbaar anderzijds)<sup>98</sup>), nergens kan deze „binnenkant” van de mens identiek gesteld worden aan een on-stoffelijk bestanddeel in dichotomistische zin. Net zomin als בשר en אפר gelijkgesteld mochten worden, zoals we zagen, aan materie of stof als tweede (en lagere) komponent (en in westerse zin: de buitenkant).

Wij kunnen dus op het anthropologisch veld konstateren, dat רוח niet gebruikt wordt om de onstoffelijke substantie van de mens aan te duiden<sup>99</sup>).

Verlaten we dit veld om ons bezig te houden met de רוח van JHVVH, dan is deze genitivus-vorm reeds genoeg om duidelijk te maken, dat de

<sup>91</sup>) FHBreukelman Der locus classicus der biblischen Anthropologie, in: Woord en Wereld Amsterdam 1961, 83 ev.

<sup>92</sup>) vgl Breukelman aw 85 over de misvatting in zake de zgn accusativus materiae. Zo ook Boman aw 77 ev.

<sup>93</sup>) vgl ook de latijnse vorm homo (samenhangend met humus). De mens is akkerman. Verder Breukelman aw 83.

<sup>94</sup>) aw 92.

<sup>95</sup>) vgl Boman aw 74 ev over „stof” als beeld van geringheid.

<sup>96</sup>) Zie over de mens als „totality”, Pedersen aw I-II 99 ev. Vgl ook Schweizer aa 122 ev.

<sup>97</sup>) Denkt men zich in het OT de רוח van het totale mens-zijn af, dan blijft niet „het lichaam” over, maar dan is de mens gestorven.

<sup>98</sup>) Eveneens met behulp van het woord לב.

<sup>99</sup>) vgl nog Schweizer aa 123: „So bezeichnet Fleisch seine Situation vor Gott” en niet het stoffelijk bestanddeel van de mens.

bijbelschrijvers bij het woord *רוח* niet gedacht hebben aan het wezen van JHVH, te weten zijn onstoffelijkheid, maar aan een macht (eventueel kracht) die van JHVH uitgaat, of hem toebehoort, of zelfs identiek is met Hemzelf <sup>100</sup>).

De enige keer, dat men het God-zijn van JHVH kortweg typeert met het woord *רוח* (Jes 31,3), geeft, zoals we zagen, geen enkele aanleiding om te denken, dat de bijbelschrijver nu ineens de sfeer van het goddelijke als het immateriële wil aanduiden (tegenover de sfeer van het menselijke als die van het stoffelijke) <sup>101</sup>.

Een dergelijk dualisme ontbreekt niet alleen in de anthropologie (dichotomie), maar evenzeer in de theologie <sup>102</sup>. Men bepaalt nergens in het OT het zijn Gods in spekulatieve zin, ook niet met behulp van het woord *רוח*. Alleen al de vraagstelling of wij ons dit zijn „geestelijk” of „stoffelijk” moeten indenken, laat reeds de spreekwijze van het OT achter zich.

Zonder twijfel wordt JHVH nergens in de HS met de woorden „vlees” of „stof” getypeerd <sup>103</sup>. Maar we zagen reeds, dat deze kwalifikaties van het mens-zijn buiten elke dichotomistische problematiek omgaan. Uit de *afwezigheid* van deze typering met betrekking tot JHVH mag men daarom niet (als argumentum e silentio) konkluderen, dat JHVH „dus” een onstoffelijke natura zou hebben volgens de bijbelschrijvers. Dat mag evenmin als uit de *aanwezigheid* van het woord *רוח* (ter typering van JHVH) diens „geestelijke natuur” afleiden.

In één woord: hoe onzichtbaar, geheimzinnig en tegelijk overmachtig <sup>104</sup> de *רוח* door de OTische bijbelschrijvers gezien is, nergens wordt dit woord de aanduiding van een onstoffelijke, en *daarom* typisch bij JHVH behorende (en daarom echte) werkelijkheid.

Als men nu bedenkt, dat ditzelfde OT voor Jezus en zijn apostelen „de Schriften” geweest zijn (Joh 5,39; Luc 24,27) waarbij zij zijn opgevoed (2 Tim 3,15) <sup>105</sup> dan kunnen we met grote waarschijnlijkheid staande houden, dat het NTische woord *πνεῦμα* tegen de achtergrond van *רוח* gehoord wil worden, en niet tegen die van het onstoffelijke, intelligibele zijn waarmee Origenes het heeft verbonden <sup>106</sup>.

Ten onrechte heeft de theologie daarom — op de klank van het woord afgaande — aangenomen dat het woord *πνεῦμα* in het NT, wanneer het met God in verband staat, het recht geeft om positie te kiezen in het dilemma stoffelijk of geestelijk, en het zijn Gods met dit woord omschreven te achten als onstoffelijk. Wij kunnen hier nog eens teruggrijpen op het woord *πνεῦμα* in de perikop Joh 4,21 ev.

Gaan we het verband na, dan blijkt ook in dit opzicht de pointe van Jezus' woorden in een heel andere richting te wijzen dan de traditie veelal aannam. Schweizer merkt terecht op, dat de verwijzing naar het

<sup>100</sup>) Men zie over deze onderscheidingen Scheepers aw 98; 131 ev en 204 ev.

<sup>101</sup>) Dat geeft ook Scheepers toe, zoals we zagen, aw 186.

<sup>102</sup>) De Israeliet geeft een ander antwoord op de vraag wat echte werkelijkheid is, daarop komt het verschil met onze wijze van spreken neer, zou men hier kunnen zeggen.

<sup>103</sup>) De cherubs hebben wel *כַּשְׂר* (in de zin van „levend vlees”, vgl Baumgärtel aa 98 ev) Ez 10,12. De LXX heeft dit woord geschrapt, Schweizer aa 108. Vgl ook Jud 7.

<sup>104</sup>) Men denke aan de vergelijking met de wind, die Jezus in Joh 3,8 maakt, geheel in de lijn van het OTische spreken.

<sup>105</sup>) Men zie hoofdstuk II van deze studie.

<sup>106</sup>) Al is het duidelijk dat bv Paulus en Johannes reeds met niet-OTische begripsvullingen rekening houden.

aanbidden ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ „geradezu auf Fleisch und Blut Jesu Christi ausgerichtet ist" in plaats van op „das Gottähnlichste im Menschen" of op „das Immaterielle, das ‚rein Innerliche'" <sup>107)</sup>.

Dat is inderdaad de primaire zin van de perikoop. Tegenover de Samaritaanse vrouw met haar vraag naar de rechte plaats der aanbidding verwijst Jezus naar Zichzelf: „de ure komt en is nu..." (vs 23). Haar vraag en het orthodox-joodse antwoord erop („Jeruzalem") zijn beide gelijkelijk geantikweerd. Zijn komen in het vlees is de werkelijkheid, die de tempel als „Zeichen der Gottesnähe" <sup>108)</sup> overbodig maakt. „Christus selbst in Person ersetzt Tempel und Opfer und alle alte Heilmittel" <sup>109)</sup>.

God ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ aanbidden, houdt dan ook in: Hem aanbidden dáár waar Hij Zichzelf presenteert, te weten in Jezus Christus <sup>110)</sup>.

Daarom kunnen we met Schweizer omschrijven: „so entspricht das ἐν πνεύματι sachlich dem paulinischen ἐν Χριστῷ" <sup>111)</sup>. Er blijft dan alleen de vraag over, waarom Johannes dat dan niet zegt, maar hier juist van het woord πνεῦμα gebruik maakt. Daarop geeft de perikoop echter zelf het antwoord met de regel πνεῦμα ὁ θεός (vs 24). Het voorstel van KJPopma om deze woorden te lezen in de zin van: met πνεῦμα bedoel ik God, past niet in het verband van het betoog <sup>112)</sup>. De aanbidding ἐν πνεύματι, zo wil Jezus zeggen, hangt ermee samen dat God πνεῦμα is. Tegenover Popma zou men eerder moeten interpreteren: wij spreken over die aanbidding van God, maar wie God zegt, zegt πνεῦμα <sup>113)</sup>.

Het woord πνεῦμα wordt dus bekend verondersteld. We zullen het moeten uitleggen in overeenstemming met de algemene betekenis, die dit woord bij Johannes heeft. Die is ook hier niet gelegen in een spekulatieve zijnsbepaling. Het woord πνεῦμα is trouwens een substantief en niet een adjektief dat met een copulum verbonden is aan een nader te bepalen nomen. Het houdt dus zijn dynamisch aksent, op dezelfde wijze als men van „God is liefde" (1 Joh 4,8) moet zeggen dat het substantief ook dáár de kracht van een werkwoord houdt en niet verbleekt mag worden tot een adjektief <sup>114)</sup>.

Nog minder zullen we subjeet en predikaat hier verwisselen. Zomin men 1 Joh 4,8 mag omkeren en zeggen: de liefde is God, evenmin mag men lezen: geest is God (goddelijk). In dat geval is het woord God weer geheel en al teruggebracht tot een predikatieve notie, behorende bij een dominerend stuk kosmische werkelijkheid.

We zullen het woord πνεῦμα (het ontbreken van het lidwoord wijst in die richting) mogen lezen als goddelijke (en daarom levenverwekkende)

<sup>107)</sup> aa 438.

<sup>108)</sup> Martin Schmidt aw 11.

<sup>109)</sup> Coppelt Typos 139. Vgl de verwijzing naar Joh 4,21–24 op 138 noot 1.

<sup>110)</sup> De ἀληθινὸς θεός (1 Joh 5,20). Dat is de zin van ἀλήθεια hier: de echte goddelijke werkelijkheid is tegenwoordig in de Zoon, de Gezondene en als zodanig de Openbaarder van de Vader. Vgl JHVrieling Het waarheidsbegrip Nijkerk 1956, 87 ev.

<sup>111)</sup> aa 438.

<sup>112)</sup> KJPopma De vrijheid der exegese Goes 1944, 190. Het motief voor deze vertaling ligt in Popma's (gerechtvaardigde) afkeer van het spekulatieve misbruik van de tekst.

<sup>113)</sup> Wij vatten het vers dus als een semietische „Nominal-Satz" op, waarbij θεός het subjeet is en πνεῦμα bijstelling waarvan men identiteit met het subjeet wil uitdrukken. Over „Nominal-Sätze", zie men Ges Kautsch Hebr Gramm<sup>26</sup> 141,2 en Boman aw 25 ev.

<sup>114)</sup> Nomen actionis noemt vSelms hier het woord ἀγάπη, K en Th 10 Jaarg 2, 66 (Theologie van de filoloog J).

werkingssfeer tegenover het krachtveld van de wereld (κόσμος) of van het vlees (σάρξ) dat „tot niets nut” is (Joh 6,63)<sup>115</sup>). Wie God zegt, zegt πνεῦμα houdt dan in dat het over die God gaat, die Zich openbaart in Zijn werk-elijkheid, Zijn levend-makende en verlichtende presentie.

Terecht wijst Schweizer erop, dat de terminologie „formal hellenistisch-substantieel” is, maar zakelijk doelt op de werkelijkheid Gods in het vleesgeworden Woord<sup>116</sup>). Niet meer de tempel, maar de persoon van Jezus Christus is de „plaats” waar God Zich in Zijn goddelijke werkelijkheid openbaart. „Dadurch ist jeder Kult, der nicht von dieser Gottes-tat her geschenkt ist — mag er noch so ‚vergeistigt’ sein — als nicht im πνεῦμα geschehend gerichtet”<sup>117</sup>).

We kunnen dus, om tot een voorlopige afronding te komen, besluiten met de vaststelling dat noch de perikoop Joh 4,21 ev noch het woord πνεῦμα in het algemeen aan te voeren is als een bijbels getuigenis aangaande de spiritualitas (in de zin van immaterialitas) van het wezen Gods.

\* \* \*

Hetzelfde geldt tenslotte voor het beroep op het tweede gebod, dat eveneens in de geschiedenis der theologie een grote rol speelt als bewijs voor de geestelijke natuur Gods<sup>118</sup>).

De motivering van het verbod om JHVH af te beelden, zag men dan liggen in de volstreckte distantie tussen het stoffelijke en het geestelijke, dwz tussen het menselijke en goddelijke. Wie de Godheid afbeelden wil, begaat dus allereerst een onotologische vergissing<sup>119</sup>).

Nu is het niet onze bedoeling om uitgebreid op de zin van dit gebod in te gaan. Gaat men eenmaal van de tegenstelling stof—geest uit, dan is het een kleinigheid om deze tegenstelling met name in dit gebod terug te vinden<sup>120</sup>), en dit gebod vervolgens als een anti-anthropomorfistische instantie te hanteren<sup>121</sup>).

Men kan hier intussen reeds de vraag stellen hoe dan de bloedige strijd van Israel tegen de beelden (zie bv reeds Ex 32) te verklaren valt, als het tweede gebod „eine solche milde Allerweltsweisheit” betekent<sup>122</sup>).

De godsdienstgeschiedenis weet ons te vertellen, dat elke religie op gezette tijden „rationaliserende Krisen” kent, die de waarde van een materiële voorstelling aan willen tasten. Men kan hier bv denken aan het totaal van het proces der „Geistverfeinerung” in de griekse gods-

<sup>115</sup>) De voornaamste OTische parallel is Jes 31,3.

<sup>116</sup>) aa 438.

<sup>117</sup>) Schweizer aa 438, bij wie we ons, althans in hoofdzaak, hebben aangesloten. Vgl ook Bultmann Evang des Joh ad loc: „Der Sinn ist also nicht der, dass die rechte Anbetung in Geistigkeit und reiner Erkenntnis (auf Grund eines von anthropomorphistischen Vorstellungen gereinigten Gottesbegriffs) geschieht, sondern in der Bestimmtheit durch Gottes Wesen selbst: durch das πνεῦμα”.

<sup>118</sup>) Zie hoofdstuk III. Vgl ook materiaal bij GvonRad Th des AT I 212.

<sup>119</sup>) Zo ClTresmontant aw 47 („une erreur ontologique”).

<sup>120</sup>) Onder de nieuweren noemen we oa GChAalders Chr Enc I2 1956, 514 ev (sv beelden-dienst); PVolz Mose und sein Werk Tübingen<sup>2</sup> 1932, 40 ev en Büchsel Johannes (NTD) 66.

<sup>121</sup>) Men kan stof-geest vervangen door het bredere: immanentie-transcendentie, en dan dezelfde gedachtengang toepassen. Zo bv ROtto Das Gefühl des Ueberweltlichen 218. Verder Eichrodt Th des AT 137, Vriezen Hoofddlijnen 184, en Michaeli Dieu à l'image de l'homme 119. Het 2e gebod is hier dus telkens als anti-anthropomorfistische instantie gezien.

<sup>122</sup>) Aldus GvonRad aw I 212.

dienst. Het is ondenkbaar, dat het tweede gebod niet meer zou betekenen dan deze godsdiensthistorische platitude.

Von Rad, aan wie we deze opmerking ontleen, brengt nog een ander argument naar voren dat ons in het kader van deze studie nog meer interesseert. Ondanks het verbod om JHVH in de gedaante van een beeld te vereren, gaat het anthropomorphe spraakgebruik door heel het OT heen onbevangen zijn gang. Dat bewijst toch wel, dat het tweede gebod zijn zin niet daarin kan hebben „dem Volke Israel jede anschauliche Vorstellung von Jahwe zu verwehren — tatsächlich hat man sich Jahwe immer menschengestaltig, als Mann vorgestellt“<sup>123</sup>).

Het specifieke van het tweede gebod wil vonRad daarom met de meeste nieuweren elders zoeken, nl in het verbieden van de kultus-beelden als openbaringsmiddelaars. Niet alleen omdat men met het beeld magie bedrijven kan en op deze wijze JHVH van Zijn vrijheid berooft<sup>124</sup>), maar allereerst, omdat de presentie van de godheid door middel van een beeld geheel en al samenhangt met het patroon van de godsdiensten buiten Israël. De godheid draagt daar een kosmische structuur en is om die reden ook in een stuk van de kosmische werkelijkheid tegenwoordig te stellen. JHVH is anders<sup>125</sup>), en daarom is Zijn wijze van zelfopenbaring anders. Als men het verbod om Hem af te beelden in zijn samenhang ziet met het geheel van JHVH's openbaring aan Israel, blijkt het dat ook het tweede gebod „zu der Verborgtheit gehört, in der sich Jahwes Offenbarung in Kultus und Geschichte vollzog“<sup>126</sup>).

We breken hier een ogenblik af om de rekening op te kunnen maken. Het blijkt in elk geval, dat óók het tweede gebod niet als getuigenis voor de spiritualitas dei gebruikt mag worden<sup>127</sup>).

We kunnen nog verder gaan: in alle gevallen waarin men wel deze weg opgaat, blijkt men reeds van de tegenstelling geest (goddelijk)—stof (menselijk, aards) uit te gaan. En juist dit dualisme is het OT vreemd. Daarom heeft het evenmin zin, kunnen we hieraan toevoegen, om een vergelijk of een evenwichtsverhouding tussen stoffelijk en geestelijk in het OT in te dragen. We hebben gezien, dat in de dogmatiek vooral Bavinck op deze wijze de spiritualistische tendenzen probeerde te keren<sup>128</sup>).

Een recenter voorbeeld is Tresmontant, voor wie de zichtbare werkelijkheid in laatste instantie één verwijzing naar de onzichtbare (goddelijke) werkelijkheid betekent, en daarom ook als zodanig (in zijn symboolgestalte) door theologen en dichters gebruikt mag worden<sup>129</sup>).

Men komt het overigens ook tegen bij exegeten van formaat. Eichrodt kan over de OTische schrijvers zeggen: „Geist und Sinnenwelt sind

<sup>123</sup>) vonRad aw I 218.

<sup>124</sup>) Zie oa Zimmerli Das zweite Gebot (in: Festschrift für ABertholet Tübingen 1950, 550 ev). Vgl ook Vriezen aw 180. HHellbardt Das Bild Gottes (Theol Ex Heute 64) 1939, 32 ev ziet in het beeld meer het verlangen naar handtastelijke zekerheid. Zo ook reeds Calvin Inst I, XI. Terecht merkt vonRad op, dat de afweer van de magie eerder met het derde gebod gegeven is.

<sup>125</sup>) Zie hierover de vorige paragraaf.

<sup>126</sup>) vonRad aw I 217. Vgl ook zijn uiteenzetting over het tweede gebod in ThW II 378 ev (sv εἰκών) waar hij ivm de eigen aard van JHVH's verborgenheid op de ledige ark wijst, en op JHVH's „bildlose Gegenwart“ in de tempel (nav 1 Kon 8).

<sup>127</sup>) vgl hierover ook GCBerkouwer De Mens als Beeld Gods 79 ev.

<sup>128</sup>) Zie hoofdstuk V.

<sup>129</sup>) aw 55 ev en 59 ev.

ihnen keine ausschliesslichen Gegensätze", om van hieruit dan te legitimeren, dat het OT het „Uebersinnliche" geregeld in „sinnlich greifbare Form" beschrijft <sup>130</sup>).

Dat is de definitie van het symbool, zoals we gezien hebben. Men kan inderdaad met behulp van dit begrip het spiritualisme een eindweegs ondergraven, door aan de zichtbare werkelijkheid althans een verwijzende waarde toe te kennen <sup>131</sup>). Maar men blijft spreken vanuit een dilemma, dat men eerst zelf heeft opgeroepen en dat zich niet laat verifiëren vanuit het spreken van de HS.

Men zou dat ook nog op andere wijze kunnen aantonen <sup>132</sup>). Maar wij kunnen hier volstaan met de weergave van het bijbelse spreken over God. Op dit saillante punt van het Schriftgetuigenis blijkt elk dualisme afwezig <sup>133</sup>).

Wij hebben gezien, dat al die instanties, die men met het oog op een spiritualistische hermeneutiek meende te kunnen hanteren, stuk voor stuk althans voor dit specifieke doel moesten falen.

In het Schriftgetuigenis speelt de spiritualitas dei geen rol, hoe vertrouwd deze „eigenschap Gods" ons vanuit de dogmatiek ook in de oren klinkt. Wij herhalen daarom nog eens, dat de dogmatische traditie kennelijk met vooronderstellingen werkt, die niet dezelfde zijn als die van de bijbelschrijvers en die daarom, toegepast op de exegese, een onverantwoord hermeneutisch beginsel vormen. Horen wij het spreken van de HS, dan houden we niets anders over dan de mensvormigheid Gods, die blijkbaar (in het OT sterker dan in het Nieuwe) de lichamelijkeheid Gods niet uitsluit. Daarover willen wij hieronder nog een enkele verduidelijking maken.

\* \* \*

We citeerden reeds het woord van vonRad: „tatsächlich hat man sich Jahwe immer menschengestaltig, als Mann vorgestellt" <sup>134</sup>).

Het gaat er ons hier niet om deze mensvormigheid breedvoerig uit te stallen. We verwijzen daarvoor naar het inleidende hoofdstuk I, en de daar genoemde literatuur.

Hier willen we alleen opmerken, dat in het spraakgebruik van het OT deze menselijke gestalte van JHVH inderdaad Zijn lichamelijkeheid insluit <sup>135</sup>).

Op dit punt kunnen we opnieuw konstateren, hoezeer juist vanuit de tekst van het OT een communis opinio onder de exegeten heerst, en hoezeer het weer aan de HS vreemde vooronderstellingen zijn, die het kennelijk spreken van het OT op dit punt in de dogmatiek aan banden leggen.

Als voorbeeld kiezen we de schepping van de mens, zoals die beschreven

<sup>130</sup>) aw I 138. Zie de gelijksoortige formulering bij Scheepers aw 185.

<sup>131</sup>) Het is bv bij Tresmontant inderdaad begonnen om een herwaardering van de stoffelijke wereld, aw 20 ev.

<sup>132</sup>) bv de wijze waarop Tresmontant zelf zo veelbelovend zijn onderzoek naar de OTische waardering van de aarde, de lichamelijke bestaanswijze en de tijd begint.

<sup>133</sup>) vonRad aw I 217 spreekt terecht van een „philosophisches Missverständnis".

<sup>134</sup>) aw I 218. Vgl ook 149 ev. Hetzelfde doen, getuige de buigings-n, de vertalers van de SV en de NV.

<sup>135</sup>) Voorlopig gebruiken we het woord „lichamelijkeheid". Dat deze term binnen het taalgebruik van het OT minder juist is, zullen we straks aantonen.



is in Gen 1. Humbert heeft in een studie over de woorden *צִלְמוֹת* en *דְּמוּת* aangetoond, dat deze woorden, waar ze in de zin van effigies gebruikt worden, altijd een concreet en plastisch beeld aanduiden. Als parallel van het woordgebruik in Gen 1 noemt hij bv 1 Sam 6,5, waar sprake is van „afbeeldingen” (*צִלְמוֹת*) van de builen en muizen, die het Filistijnse volk teisterden. Voor het woord *דְּמוּת* verwijst hij naar 2Kon 16,10 waar het gaat over een nauwkeurig gelijkend model (*דְּמוּת*) van een damasceens altaar. Voor de zin van Gen 1 betekent dit niet alleen dat de schrijver bij *צִלְמוֹת* en *דְּמוּת* kennelijk aan iets uitwendigs (en erfelijks, zie Gen 5,1) cq aan een concrete gestalte van de mens heeft gedacht, maar ook aan een concrete gestalte van de *אלהים*. „L'auteur veut dire que Dieu fait un homme véritablement pareil (*כִּי*) à l'image concrète, à l'effigie tangible des Elohim, à leur aspect physique (*דְּמוּת*)”<sup>136</sup>). De tekst van Gen 1 impliceert dus kennelijk, om het met de woorden van Humbert te zeggen „la simple ressemblance physique entre Dieu et l'homme”<sup>137</sup>).

De verdere implicaties van zijn exegese, met name zijn stelling, dat het OT niet van een „image perdu” weet<sup>138</sup>), laten we, hoe interessant en veelzeggend ook, buiten beschouwing. Het gaat ons alleen om de kennelijke zin van de tekst. Ook waar men die „naïef” of „mythisch” noemt, geeft men in het algemeen toe, dat hij althans taalkundig de lichamelijkeheid Gods impliceert<sup>139</sup>).

Een duidelijk voorbeeld is hier Quell, die het verhaal van Gen 1,26 ev, zoals het daar ligt, wil zien als een „naïve mythische Gedankenbildung”. Zonder spiritualisering zegt de tekst zi twee dingen: „dass der redende Gott wie die Götter alle eine Gestalt hat” en verder, dat men, ziende deze gestalte, wel moet zeggen: „so etwa sieht Gott aus”. In een noot voegt hij er nog aan toe: „Dasz an dessen Körpergestalt gedacht ist, beweist 5,3”<sup>140</sup>).

Verder moet men deze uitspraken echter „spiritualiseren”, met name dan vanuit de kontekst van het hele hoofdstuk, die „auf letztmögliche Weise entmythologisiert”<sup>141</sup>).

Ook volgens Quell biedt de tekst zelf ons dus in elk geval een lichamelijke voorstelling van God. Het is overigens niet alleen het scheppingsverhaal van Gen 1, dat geheel onbevangen over een mensvormigheid Gods spreekt, inclusief zijn lichamelijkeheid. Op talloze andere plaatsen wordt meer of minder expliciet van een menselijk-lichamelijke gestalte van God uitgegaan. Eichrodt noemt als zodanig Gen 18; Gen 32,24 ev; Ex 33,23; Num 12,8; Deut 34,10; 1 Kon 22,19; Am 9,1 ev; Jes 6,1 ev en Ex 1,26<sup>142</sup>). Men kan hier trouwens het anthropomorfisme in het alge-

136) PHumbert *Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse* Neuchâtel 1940, 159.

137) aw 170. Zie reeds HGunkel *Genesis übersetzt und erklärt*, Göttingen 1917 ad loc.

138) aw 173. Idem vonRad ThW II 390 en Th des AT I 151. Hoe men deze visie zou kunnen verbinden met die van een herstel van het imago (Paulus), zie Vriezen Hoofdpijnen 220 ev, MABeek De vraag naar de mens in de godsdienst van Israel Vox Theol 22e Jaarg 3, 69 ev en GCBerkouwer De Mens als Beeld Gods 56 ev.

139) Deze onderscheiding („taalkundig”) maakt bv LKöhler Th des AT 135.

140) ThW III 1075/6 (sv κύριος).

141) aw 1076. Een citaat, dat Quell neemt uit vonRad *Priesterschrift im Hexateuch* 168. Wat vonRad onder „entmythologiseren” verstaat, is echter heel wat anders dan het spiritualiseren van Quell!

142) Th des AT II 5. vonRad Th des AT I 150 noemt naast Gen 1,26 ev nog Ex 15,3; Micha 1,2 ev; Dan 7,9 en vooral ook Ez 1,26.

meen noemen. Impliciet is er de lichamelijke mensvormigheid — als vooronderstelling ervan — mee gegeven. Eichrodt kan terecht spreken van „Gottes menschlicher Leiblichkeit” in het OT <sup>143</sup>).

Nu hebben we in het voorbijgaan reeds opgemerkt, dat de term „lichamelijkheid” eigenlijk niet geheel juist is in dit verband. Het woord doet de gedachten te veel in de richting van het materiële gaan, als stoffelijke substantie op zichzelf. De sfeer waarin het thuis hoort, is die van een dichotomistische anthropologie, of wijder: die van de hiërarchie geest—stof. Wij behoeven hier niet opnieuw aan te tonen, dat de spreekwijze van de HS deze dualistische benadering van de werkelijkheid niet kent <sup>144</sup>).

Mogen we in strikte zin daarom niet van „lichamelijk” spreken (wij gebruiken liever het woord „konkreet”), dat neemt niet weg, dat de bijbelschrijvers een dermate konkrete gestalte van JHVH voor ogen hebben, dat daarbij ingesloten is, wat wij vandaag het lichamelijke zouden noemen. Een verwijzing naar de woorden voor lichaamsdelen en ledematen van de mens, die ook bij het spreken over God gebruikt worden, kan in dit verband volstaan <sup>145</sup>).

Het komt er nu echter op aan, dat wij dit spraakgebruik van het OT zoveel mogelijk naar zijn eigen aard verstaan. Het gaat bij de vermelding van de lichaamsdelen kennelijk nergens om de beschrijving van een bepaalde „substantie”, maar om die van een bepaalde *funktie* welke voor deze ledematen typerend is.

Een paar voorbeelden kunnen dat verduidelijken. In Psalm 18,16 is sprake van het blazen van de adem van JHVH's neus (נִס). De bedoeling van de tekst kan niet misverstaan worden: het gaat om JHVH's toorn, die dermate geweld-dadig is, dat het water alle kanten heenstuift en de „grondvesten” der aarde bloot komen te liggen. Toorn is echter hetzelfde als heftig door de neus ademen <sup>146</sup>), of met de neus snuiven. Vandaar, dat het woord נִס in vele gevallen regelrecht voor toorn gebruikt wordt. Wie over de neus van JHVH spreekt, heeft het over Zijn toorn.

Minder aanstotelijk, maar volgens dezelfde gedachtengang, staat het woord „arm” voor de macht om daadwerkelijk hulp te verlenen. Spreekt de Israeliet over JHVH, die Zijn arm heeft ontbloot („opgestroopt” of „blossgestreift”, zoals Buber Jes 52,10 vertaalt), dan gaat het niet om de arm als lichaamsdeel op zichzelf beschouwd, maar om de arm in zijn funktie van „helpende hand” <sup>147</sup>). Ietwat toegespitst kan men zeggen: arm en hand zijn niet de onderdelen van het menselijk lichaam zoals bv een arts die ziet, maar zoals de patient die van de verpleegster ondervindt.

Boman, aan wiens uiteenzetting we hier een en ander ontleen, kan dan ook konkluderen: „Die Erwähnung der Gestalt und der Körper-

<sup>143</sup>) aw II 5. Op de restriktie, die hij eraan vastknoopt (dat deze voorstelling „eine so geringe Rolle spielt”) komen we terug.

<sup>144</sup>) vgl voor de anthropologie nog GCBerkouwer, De mens als Beeld Gods 211 ev.

<sup>145</sup>) Neus, oog, oor, lippen, mond, tong, aangezicht, arm, hand, vinger, voeten, hart ingewanden, geest worden door heel het OT heen regelmatig van God gebruikt.

<sup>146</sup>) Vandaar dat נִס (oorspr adem) eveneens de betekenis van toorn kan krijgen, bv Richt 8,3; Pred 10,4. Zie JHScheepers aw 37 ev.

<sup>147</sup>) Inderdaad geldt hetzelfde voor het woord „hand” (bv Ex 15,6), waarbij de nederlandse taal ons wat tegemoet komt.

teile Jahwes hat also nur den Zweck, die Eigenschaften Jahwes anzu-deuten" <sup>148</sup>). We merken alleen bij deze konklusie op, dat het beter is om van „göttliche Handlungen" in plaats van „Eigenschaften" te spreken <sup>149</sup>). En verder dat Boman haar wel wat al te gemakkelijk gebruikt om de anthropomorfismen van hun aanstotelijkheid te ontdoen. Als hij zegt: „Wir dürfen uns also erstens die anthropomorphen Handlungen Jahwes nicht gröber vorstellen, als der Text zusagt" <sup>150</sup>), dan klopt deze regel in zoverre bv de hele vraagstelling stoffelijk of onstoffelijk (als vraag naar het wezen van JHVH) niet ter zake blijkt te zijn. Maar als hij hiermede bedoelt, dat men over God in tegenstelling tot de mens minder visueel gesproken heeft, dan gaat zijn regel niet meer op. Er ligt hier geen tegenstelling, want ook de mens wordt niet gekenschetst op grond van zijn visuele of fysieke hoedanigheden op zichzelf. Ook het noemen van *zijn* lichaamsdelen of *zijn* gestalte geschiedt met dezelfde bedoeling als wanneer men spreekt van de ledematen Gods: het gaat er dan om, dat we zullen weten door welke „Eigenschaften" de persoon gekarakteriseerd is <sup>151</sup>).

De bovenstaande interpretatie van lichaam en ledematen geldt dus voor God en mens beide. Ze verzwakt de aanstotelijkheid van het anthropomorfisme dan ook niet, maar laat het veeleer naar eigen aard tot zijn recht komen.

Het gaat daarom bepaald te ver, wanneer Boman van de bijbelschrijvers zegt: „sie machen sich zwar ganz konkrete, aber keine *visuellen* Vorstellungen von ihrem Gott", en dan „Erscheinungsformen" en de „Sinn dieser Formen" tegenover elkaar stelt <sup>152</sup>).

Wij maken niet zozeer bezwaar tegen Bomans stelling, dat de bijbelschrijvers nergens op een visueel-fotografische beschrijving van de dingen uit zijn <sup>153</sup>), maar wel tegen zijn tendens om bij het bijbelse spreken *over God* uit elkaar te halen wat voor de schrijvers kennelijk één geheel vormde. Men kan het lichamelijke, konkrete van het bijbelse spreken niet „oplossen" in zijn zin of zijn functie. Een laatste rest van skandalonbesef ten aanzien van het anthropomorfisme blijft op die manier bestaan. De onzichtbaarheid (zin) zou Gode-waardiger zijn dan de zichtbaarheid (ledematen). Hoe waardevol de beschouwingen van Boman ook mogen zijn, wij menen dat hij hier niet ontkomen is aan een lichte tendens tot (westerse) spiritualisering van God.

Van een tegenstelling tussen visueel (ledematen)—niet-visueel (zin of functie) zullen we dus afstand moeten nemen. Ledematen blijven visuele, konkrete delen van het lichaam, of men nu spreekt over die van de mens of over die van God. Nergens geeft het O of NT ons enige vingerwijzing om het zichtbaar-konkrete hier te laten schieten <sup>154</sup>). Wie

<sup>148</sup>) aw 91. Vgl ook 86 en 88. Vgl ook FRosenzweig *Kleinere Schriften* Berlin 1937, 528: „Nie wird Gott... beschrieben".

<sup>149</sup>) Zoals Boman bv op 92 doet.

<sup>150</sup>) aw 91.

<sup>151</sup>) vgl hiervoor Boman zelf in het hoofdstuk „Der Eindruck von Menschen", aw 62 ev.

<sup>152</sup>) aw 92.

<sup>153</sup>) Zie Boman hierover aw 60 ev. Men kan hier de notitie van Buber (*Gottesfinsternis* Zürich 1953, 51) naast leggen, dat de Grieken zich juist een „optische Welt" geschapen hebben in hun filosofie.

<sup>154</sup>) vgl het doorboren van het rechteroor bij de slaaf, die levenslang bij zijn heer wil blijven, Ex 21,6; Deut 15,17. Een lijfelijke (hoewel niet-pijnlijke) zinnebeeldige handeling!

ziet, heeft een oog. Anders zou hij niet zien. Evenzo, wie helpt, heeft een hand, want daarmee helpt men. Dat geldt ook tav God. Wil men daarvan af, dan moet men een dergelijk krampachtig artikel schrijven als Michaelis doet over het verbum ὁράω, in feite één doorlopende poging om ons te vertellen, dat „zien” in het O en NT niets te maken heeft met „sinnliche Wahrnehmung”<sup>155</sup>).

Voornamelijk zit daar bij Michaelis een formalistisch-versmald geloofsbegrip achter: een zichtbare openbaring is een onmogelijkheid, want dan zou het geloof de erkenning van een platte klaarlijkheid betekenen en zijn „Entscheidungscharakter” verliezen<sup>156</sup>). Waar gezien wordt, kan niet meer geloofd worden, volgens Michaelis. Deze tegenstelling beheerst verder zijn „uitleg” van de woorden voor zien in het O en NT<sup>157</sup>). Voorzover ze van God en Zijn openbaring gebruikt worden, wil Michaelis elke gedachte aan zien met het oog (zintuig) uitschakelen. Op die manier kan hij van de NTische ooggetuigen bv zeggen: „Die Erwähnung der Augen und Ohren (vgl Luk 11,27) soll nicht die sinnliche Wahrnehmung betonen”<sup>158</sup>).

Hetzelfde geldt voor alle plaatsen in het OT waarin sprake is van „verschijnen” of zichtbaar-zijn van JHVH of diens „heerlijkheid”. Om een voorbeeld te noemen: het zien (ראה) van de כבוד יי, dat Israel in Ex 16,7 beloofd wordt, moet zi opgevat worden als „zur Ueberzeugung gelangen, die Gewissheit erhalten”, dat JHVH tegenwoordig is. Hetzelfde geldt voor een plaats als Num 14,10<sup>159</sup>). Terwijl hij Num 12,8 (Mozes aanschouwde de gestalte — תמונה — van JHVH) afdoet met „vielleicht überhaupt eine Glosse”<sup>160</sup>).

Om deze interpretatie van de verba voor zien (= niet met de ogen zien) met de kennelijke tekst in het reine te brengen, spreekt Michaelis eerst nog voorzichtig van „geistige Verarbeitung”, die in het zintuiglijke zien besloten ligt. Daar kunnen we vrede mee hebben<sup>161</sup>). Maar gaandeweg wordt de zintuiglijke kant geheel uitgeschakeld en horen we dat het gebruik van het verbum zien nog allerminst betekent, dat men zijn ogen moest gebruiken<sup>162</sup>).

„Vielmehr liegt die Unterscheidung zwischen Sehen als blosser Wahrnehmung und Sehen als Grundlage des Verstehens, bzw als Verstehen zugrunde”<sup>163</sup>).

Maar dat laatste is in het geheel van het OTische spreken juist een onbestaanbare tegenstelling. Zien is niet „blosser Wahrnehmung” door middel van de ogen, maar evenmin een van de organen losgemaakt „Ver-

155) ThW V 324 ev (sv).

156) aa 336.

157) Gebeurtenissen uit de empirische wereld zijn zichtbaar „im Gegensatz zur religiösen Gewissheit, die sich auf das Unsichtbare bezieht”, aa 343.

158) aa 347 ev. Over 1 Joh 1,1 ev spreekt M in dit verband niet.

159) Waar de kennelijke zin van de tekst de uitleg van M (niets met de ogen te maken) of al helemaal onmogelijk maakt. Door de verschijning van de כבוד יי wordt Israel weerhouden om Mozes en Aäron te stenigen.

160) Men is geneigd te zeggen: zo kunnen we het allemaal wel. Zie verder zijn minimaliserende exegese van plaatsen als Ez 1,26; Dan 7,9, aa 330 ev.

161) aa 324.

162) Men zie bv 326 ev over de כבוד יי en 378 over de verschijningen van de opgestane Christus, waarbij men zi niet aan „die Eigentümlichkeit des Sehvorgangs” mag denken.

163) aa 378.

stehen". Wat Michaelis hier uiteen haalt, ligt in het O en NT in elkaar. Wie ziet, heeft ook ogen. Anders kon hij niet zien. Voor de akte van het zien zijn, welke „geestelijke” verwijding het woord ook kan door-maken, de ogen de onmisbare voorwaarde. Wat Horst ten aanzien van het horen met de oren opmerkt, geldt evenzeer voor het zien met de ogen: „Die sinnliche Organe sind nicht ‚nur Symbol‘ für die Organe ‚der geistigen Wahrnehmung‘, sondern in ihnen vollzieht sich tatsächlich das wirkliche Hören auf den Anruf Gottes...”<sup>164</sup>).

Dat geldt niet slechts voor de mens, maar evenzeer voor God, mogen we eraan toevoegen. Uiteraard vinden we bij Michaelis ook een tendentieuze exegese van dat woordgebruik van het verbum „zien”, waarbij God niet objekt, maar subjekt is. Als het menselijk zien in strikte zin niet met zintuigelijke waarneming te maken heeft, dan het goddelijke zien nog minder<sup>165</sup>).

Dogmatisch zijn we deze konstruktie in ons eerste deel reeds tegen-gekomen. Wat de mens met behulp van lichamelijke organen klaarspeelt, kan God zonder. Hij ziet zonder ogen, hoort zonder oren enz. De locus classicus voor deze redenering vindt men gewoonlijk in Ps 94,9: „Zou Hij, die het oor plant, niet horen? Die het oog vormde, niet zien?”<sup>166</sup>) Deze tekst (men zie het verband) geeft niet de geringste aanleiding tot de — in het geheel van het OT absurde — konstruktie, dat er een horen zonder oren bestaat en een zien zonder ogen.

We komen met deze uitleg weer midden in de tegenstelling lichamenlijk (lager, Gode onwaardig) en geestelijk (hoger) terecht, waarvoor noch de tekst zelf, noch het OT de geringste aanleiding biedt. Men zal hem eerder andersom moeten lezen: Zou Hij, die het oor plantte, zelf niet de beste oren hebben (zodat Hij het hulpgeschrei van de verdrukte weduwe hoort), en zou Hij, die het oog formeerde, niet zelf de scherpste ogen hebben (om de bedrivers van ongerechtigheid op te sporen)? Nergens in het OT wordt het als een verheven aspekt van Gods werkelijkheid gezien, dat Hem de ogen ontzegd zijn. Integendeel. Het onderscheid tussen God en de goden is niet, dat God geen oren en ogen heeft, en de goden daarentegen wel. Beiden hebben ogen en oren, maar de goden horen niet met de oren, en zien niet met de ogen. Dat doet Israels God wel. Daarom is Hij de echte God en zijn de goden „nietsen”<sup>167</sup>).

Wij kunnen hier een samenvatting inlassen: Het OT spreekt — afgedacht van bepaalde inderdaad veel-zeggende restrikties — over God zoals het over de mens spreekt, daarin ledematen, organen en gestalte Gods inbegrepen. Wij zagen dat dit spraakgebruik noch naar de ene noch naar de andere kant in de tegenstelling (of hiërarchie) stoffelijk—geestelijk getrokken mocht worden. Dit schema is de HS vreemd. Noch de mens, noch God zelf worden gekenmerkt door hun goddelijke, resp menselijke substantie, maar door hun goddelijke, resp menselijke daden. De konkrete daad wordt verricht met een konkreet orgaan of met kon-

<sup>164</sup>) ThW V 556 (sv οὐς). Vgl ook 551.

<sup>165</sup>) aa 328. „Anthropomorphismen im engeren Sinne sind äusserst selten”. Dwz een enkele maal gaat het toch wel over een echt zien, waarvoor het lichamelijke oog („engere Sinn”) nodig is.

<sup>166</sup>) Men zie bv Kuyper in deze zin, Loci I 1, 38 en 148.

<sup>167</sup>) Men zie bv Ps 115 en 135; Jer 10,1–10 voor dit onderscheid tussen JHVH en de goden. Ps 96,5 ev noemt de goden אֱלִילִים.

krete ledematen. De vermelding van Gods handen, oren enz heeft dan ook dezelfde betekenis als het vermelden van de handen, oren enz bij mensen: Hij doet hetgeen voor die organen of lichaamsdelen typisch mag heten. Het orgaan (oog) of het lichaamsdeel (hand) kan dus staan voor een God of mens typerende handeling en als zodanig was de vermelding ervan ook bedoeld, zoals we zagen.

Dat alles houdt niet een verzachting van de mensvormigheid Gods in, moesten we wel zeggen, maar stelt veeleer de eigenaard ervan in het licht. Het gaat bij de vermelding van organen en lichaamsdelen enerzijds niet om de konstatering van het substantiële of stoffelijk-lichamelijke op zichzelf, maar om de typerende funktie of handeling, die ermee vericht wordt. Anderzijds: „die Funktion ist aber als solche nie vom sichtbaren Körperglied begrifflich gelöst” <sup>168</sup>).

Het is onmogelijk hier te spiritualiseren of het lichamelijke zonder rest in zijn „zin” om te zetten. Dat laatste houdt óók in dat men zich evenmin beroepen mag op een zgn metaforisch karakter van organen en ledematen als er over God gesproken wordt. Boman, die in deze richting denkt <sup>169</sup>), beroept zich op teksten als Jes 55,12 (vgl Ps 98,8), waar gesproken wordt van bomen des velds, die in de handen klappen. Als we de Israeliet intussen zouden vragen waar die handen van de bomen zitten, zou hij het evenmin kunnen zeggen als wij. Het woord „handen” wordt hier dus volgens Boman overdrachtelijk gebruikt, „eigenlijk” hebben bomen geen handen. Hetzelfde geldt dan zi als er sprake is van Gods hand. Dat is óók beeldspraak en wil nog niet zeggen, dat de Israeliet aan een echte hand gedacht heeft <sup>170</sup>).

We zullen respect moeten hebben voor de vindingrijkheid, die Boman hier betoont. Maar het is wel het argument van de burger tegen de dichter dat we hier te horen krijgen. Hebben de bergen geen mond om mee te jubelen? Maar waar jubelen ze dan mee (Ps 98,8)?

En hebben rivieren (Ps 98,8) en bomen geen handen (Jes 55,12)? Maar dan kunnen ze ook niet in de handen klappen!

Met andere woorden: het is voor de dichter buiten kijf, dat ze het wel hebben. Dat is de reden waarom de burger van een metafoor spreekt <sup>171</sup>).

Maar, afgedacht van dit konflikt tussen burger en dichter, moeten we nog iets anders zeggen.

Het woord „metafoor” dient in het verband waarin Boman het hanteert een bepaald doel: zo mogelijk orgaan en funktie van elkaar af te haken.

We zagen, dat het OT die richting niet op gaat. Wil men haar spraakgebruik daarom dichterlijk noemen, dan is daar geen bezwaar tegen, mits men

a. onder dichterlijk maar niet verstaat wat velen (oa Boman) eronder willen verstaan: oneigenlijk, minder juist. Wij zijn dan terug bij de diskwalifikatie van de anthropomorfismen vanuit (aan de HS) vreemde vooronderstellingen;

<sup>168</sup>) Men zie in z'n geheel het voortreffelijke artikel van Horst over οὐς, ThW V 545 ev. Van dezelfde auteur ook het artikel sv μέλος in IV 559 ev.

<sup>169</sup>) aw 86 spreekt hij van „bildliche Ausdrücke” en „dichterische Freiheit”. Even later (87) noemt hij de organen van JHVH een „Metaphor”.

<sup>170</sup>) aw 91.

<sup>171</sup>) De dichters liegen de „waarheid”, om het met GJvanderMolen te zeggen.

b. onder „dichterlijk” niet alleen het spreken vat, dat over God gaat. Ook ten aanzien van de mens zullen we dan moeten stellen, dat de HS dichterlijk spreekt, om niet te zeggen, dat „gans de Schrift” een dichterlijk taalgebruik hanteert, vergeleken bij ons taalgebruik van vandaag. Wij laten het tegenover Boman voorlopig bij deze opmerkingen en hopen later nog op de taal van de HS terug te komen. In elk geval kunnen we op dit ogenblik vaststellen dat men ook niet met behulp van een bepaalde taalfiguur een uitzonderingspositie kan scheppen voor dat deel van het bijbelse spreken dat op God betrekking heeft.

Het moet er wel bij blijven dat God in de HS als de mensvormige gepredikt wordt, zonder dat men zich distantieert van de lichamelijke en psychische aspecten die met deze mensvormigheid gegeven zijn.

Enige distantie vinden we oi ook bij Miskotte terug wanneer hij aan zijn uitspraak dat de mensvormigheid Gods typerend is voor de God van de bijbel in één adem toevoegt dat we intussen niet kunnen zeggen dat God een aangezicht, ogen enz heeft, omdat „hebben” en „zijn” op grond van het tweede gebod niet op God toegepast mogen worden <sup>172)</sup>.

Men kan niet zeggen dat Miskotte het tweede gebod hier als een anti-anthropomorfistische instantie hanteert. Toch ontvangt het tweede gebod ook bij Miskotte een overspannen kritische functie. Wat wij boven tav Boman opmerkten, zouden wij hier willen herhalen: als het al waar is dat de bijbelschrijvers de woorden „hebben” of „zijn” niet op God toepassen dan geldt datzelfde ook voor het bijbelse spreken over de mens. Wij merken in de HS nergens dat de bijbelschrijvers juist tav het spreken over God op hun spreekwijzen terugkomen terwijl zij daarvan dan zouden afzien bij hun spreken over de mens. Men kan oi volhouden dat Gods mensvormigheid voor de bijbelschrijvers — en dat is veelzeggend — nergens problemen heeft opgeroepen.

\* \* \*

Wij menen dan ook, dat *deze* mensvormigheid Gods, zoals wij die in zijn eigen aard en in samenhang met het OTische spraakgebruik beschreven hebben, zeer goed in te passen is in de prediking van het OT, met name in de prediking van JHVH in Zijn God-zijn.

De God van Israel is God in het doen van Zijn daden aan Israel, zoals wij in de vorige paragraaf gezien hebben. Hij is in één woord: Israels Bondgenoot.

Wij menen, dat de mensvormigheid van JHVH niets anders omschrijft dan Zijn Bondgenoot-zijn voor Israel in woorden en daden. De vermelding van zijn ledematen, organen en konkrete gestalte heeft niet de bedoeling om ons in een substantie-problematiek te voeren, resp te laten kiezen tussen een geestelijke of stoffelijke substantie als karakteristiek voor de goddelijke werkelijkheid, maar is erop uit JHVH in Zijn doen en laten te typeren als Bondgenoot. Dat wij met deze interpretatie op het

---

<sup>172)</sup> Miskotte Als de goden zwijgen 111. Miskotte beroept zich hier op een dergelijke redenering bij FRosenzweig Kleinere Schriften 530, waar zij intussen geheel en al ingebed is in een aktualisme waartoe wel het filosofische relatiebegrip maar niet de bijbelse prediking van Gods Bondgenoot-zijn aanleiding kan geven.

rechte spoor zijn gekomen, wordt bevestigd door wat men wel „de grenzen” van de mensvormigheid Gods genoemd heeft <sup>173</sup>).

Het OT mag dan van een mensvormigheid Gods uitgaan, niet alles wat menselijk is, wordt zonder meer gebruikt voor de prediking aan-gaande Gods werkelijkheid.

Wij bedoelen in dit verband niet het notoire feit, dat de mensvormige God niet een mens is, maar God <sup>174</sup>). Evenmin gaat het hier om grenzen in het ethische vlak, bv dat een mens zondigt en dat JHVH dat niet doet. Weliswaar omschrijft het OT gaarne met dergelijke wendingen het grote onderscheid tussen JHVH en de mensen. Wij lezen bv dat het voor JHVH typerend is om trouw en waarheid (חסד ואמת) te betrachten, terwijl Israël getypeerd kan worden door de afwezigheid van deze dingen <sup>175</sup>).

Van grenzen in de mensvormigheid moeten we hier echter niet spreken, omdat de ontrouw zelf door de Israeliet eigenlijk als iets on-menselijks gewaardeerd wordt. Het is de karikatuurvorm van de trouw, zoals elke zondige daad de karikatuurvorm van de rechte daad is en daarom: on- of wan-daad <sup>176</sup>).

Dat JHVH niet omschreven wordt met behulp van woorden, die on-menselijkheid aanduiden, spreekt dus — waar het om mensvormigheid gaat — vanzelf. De eigenlijke grenzen liggen in die fenomenen van het mens-zijn, die niet te maken hebben met on-menselijkheid, doch met volwaardige menselijkheid, maar die niettemin nergens gebruikt worden om Israels God te typeren.

Hempel heeft in zijn artikel, waarnaar wij zojuist verwezen, drie van deze grenzen genoemd. De eerste ligt zi op het terrein van het menselijk recht. Blijkens het verband bedoelt hij daarmee vooral, dat de menselijkheid Gods niet meer opgaat als het om onze menselijke ethische schema's van loon, vergelding, straf enz gaat. Gods rechterlijk handelen is anders dan het menselijke, zelfs bij tijden tegengesteld aan het menselijke <sup>177</sup>).

Deze eerste grens willen wij laten voor wat zij (voor Hempel) is. Het komt ons voor, dat zij niet geheel beantwoorden kan aan de definitie, die wij zopas aan het woord „grens” hebben gegeven <sup>178</sup>).

De tweede grens, die Hempel noemt, is belangrijker. Hij stelt, dat de mensvormigheid van JHVH in het OT geheel buiten de sfeer van het vitale ritme gehouden wordt, dat zo karakteristiek is voor het mens-zijn. JHVH sterft niet, leeft niet weer op, kent de gang van de seizoenen niet, noch enige vorm van intensivering of verslapping van de vitaliteit. Onmiddellijk daarbij aansluitend, noemt Hempel als derde grens: de sfeer van de sexualiteit.

JHVH wordt nergens funktionerend geslachtelijk voorgesteld, evenmin staat Hem een vrouwelijke godheid ter zijde <sup>179</sup>).

<sup>173</sup>) vgl JohHempel Die Grenzen des Anthropomorphismus ZAW (NF) 16, Bnd (1939) 75 ev.

<sup>174</sup>) Met opzet formuleren we niet: dat de mensvormige God *desondanks* God blijft. We komen in het volgende hoofdstuk op de vraag terug of we hier „desondanks” moeten zeggen, of niet.

<sup>175</sup>) Zie bv Ps 25,10; 89,15 over JHVH. En over Israels ontrouw bv Hosea (1—3) en Jeremia (3,6 ev).

<sup>176</sup>) vgl de grondbetekenis van het verbum נָחַם (missen, Richt 20,16), dat een van de meest voorkomende woorden in het OT voor zondigen is.

<sup>177</sup>) Hempel verwijst naar het boek Job, aw 82.

<sup>178</sup>) Dat JHVH in Zijn mensvormigheid onbegrijpelijk handelt, neemt Zijn mensvormigheid in Zijn handelen nog niet weg, zou men bv kunnen zeggen.

<sup>179</sup>) vgl Köhler Th des AT 3.



Deze twee grenzen lijken ons (in hun onlosmakelijke verbondenheid overigens) veelzeggend. Hempel zal gelijk hebben als hij juist hier op de distantie tussen Israel en de buurvölker wijst. Bij de „Ackerbau-religion” van de heidenen spelen vitaliteit en sexualiteit (vruchtbaarheid) een beheersende rol<sup>180</sup>).

De goden representeren, anthropomorf of theriomorf, in hun gang van sterven naar wederopstanding of in hun paringshandelingen tussen mannelijke en vrouwelijke godheid, het beheersende aspect van de kosmische werkelijkheid: vruchtbaarheid en vitaliteit. Het goddelijke is maw een predikatief begrip. Wij kwamen dit al vaker tegen.

Wanneer JHVH buiten de sfeer van het vitale ritme en buiten de sexualiteit staat<sup>181</sup>), dan overtuigt deze voorstelling van zaken ons eens te meer van Zijn anders-zijn dan de goden. Het gaat dan in deze „grenzen” niet maar om een curiositeit van JHVH tov de goden, evenmin (strikt genomen) om een „voorstelling van zaken”, maar om niets minder dan een *prediking*.

JHVH is geen aspect van de kosmische werkelijkheid, Zijn God-zijn is geen predikaatsnomen. Daarom heeft — in afweer van alle mythologie — Zijn mensvormigheid *deze* grenzen. Wij kunnen zeggen: Zijn „begrensd” mensvormigheid dient er enerzijds toe om Hem buiten de sfeer van de kosmische mythen te houden, maar anderzijds om Hem (positief!) te typeren als Bondgenoot. Voorzover JHVH mensvormig is, dwz mensvormig spreekt en handelt, is Hij Bondgenoot. En omgekeerd, slechts voor zover men Zijn Bondgenoot-zijn wil prediken, wordt JHVH gepredikt in mensvormigheid. De grenzen van het anthropomorfisme houden maar niet willekeurig halt bij de sferen van vitaliteit en sexualiteit. Juist *deze* grenzen onderstrepen het karakter van Zijn mensvormigheid als expressie van Zijn Bondgenoot-zijn in woorden en daden.

\* \* \*

Wij willen deze paragraaf afronden met enkele samenvattende overwegingen.

Wat JHVH typeert, is Zijn Bondgenoot-zijn (spreken en handelen) voor Israel. Wij zagen tevens, dat Zijn mensvormigheid niets anders uitdrukt dan Zijn Bondgenootsgestalte. Aan deze bewoordingen geven wij de voorkeur boven die van: persoonsgestalte. Niet omdat het op zichzelf geen zin kan hebben om van het persoon-zijn van JHVH te spreken en daarin een markant stuk van de OTische prediking terug te vinden. Er zijn uiteraard verbanden (wellicht de godsdiensthistorische), waarin het een goede zin kan hebben. Wanneer Otto beweert, dat de godsdienstige oerervaringen „die Grenzen des Personal-theistischen sprengen”<sup>182</sup>) en van daaruit aan de apophatische mystiek (in de zin van onpersoonlijke theologia negativa) de voorkeur geeft boven „die Momente des Persönlichen”<sup>183</sup>) dan kan het zin hebben om inderdaad op het persoon-zijn van Israels God de nadruk te leggen<sup>184</sup>).

<sup>180</sup>) aw 83. Vgl ook vonRad Th des AT I 36 ev.

<sup>181</sup>) Of Israels empirisch godsdienstig leven JHVH buiten de „hieros gamos” mythen gehouden heeft, mag een vraag blijven (vgl hierover bv Vahlström Psalm 89 Lund 1959, 166 ev). In Israels kanon wordt deze voorstelling in elk geval doodgezwegen.

<sup>182</sup>) Das Heilige 272 (Beil no 6).

<sup>183</sup>) aw 271.

<sup>184</sup>) Men zie verder over Otto het eerste deel van deze studie.

Maar bij alle nadruk, die men in de tegenwoordige handboeken op het persoon-zijn van JHVH pleegt 'te leggen'<sup>185)</sup> willen wij ons toch de volgende (beperkende) opmerkingen veroorloven.

1. Men moet het niet zó voorstellen alsof de mensvormigheid Gods in de HS een stilzwijgende polemieek betekent tegen een abstrakte of filosofische ideeën-God. Achteraf mogen wij konstateren, dat inderdaad ieder spekulatief godsbegrip door het OTische spreken wordt uitgesloten, maar dat is dan ook een konstatering achteraf. Het is een godsdienst-historisch anachronisme als Köhler bv van de anthropomorfismen zegt: „sie tun Gott als personhaft dar” en daarmee nemen ze stelling tegen de dwaling „als sei Gott eine ruhende, unbeteiligte abstrakte Idee oder ein starres .... Prinzip”<sup>186)</sup>.

God als abstrakt principe lag bepaald buiten de gezichtskring van Israel zowel als van Israels buurvolken.

Er waren wel andere „verleidingen” aanwezig!

Wellicht moeten we ons niet alleen hoeden voor een anachronisme (eerst de griekse godsdienstfilosofie kent abstrakte begrippen over God), maar evenzeer voor een vertekend godsdiensthistorisch beeld. Mogen we van Baaren geloven, dan hebben wij al te lang op het voetspoor van Otto en vander Leeuw aangenomen, dat de oervormen van vrijwel alle godsdiensten het geloof in *onpersoonlijke* machten behelsde, terwijl het godsdiensthistorisch materiaal eerder in tegenovergestelde richting schijnt te wijzen: vrijwel alle godsdiensten vereren godheden in personalistische vormen<sup>187)</sup>.

Wij mogen dus Israel geen uitzonderingspositie toekennen als het gaat om het „personhafte” van JHVH. Het anthropomorfisme bestaat bv evenzeer in de godsdiensten van de buurvolken<sup>188)</sup>, en niet alleen in Israel. Daarmee is JHVH nog niet gelijkgeschakeld met de goden, omdat die óók persoonlijk voorgesteld worden. Maar zonder meer is het persoon-zijn niet voldoende karakteristiek om JHVH's eigenheid aan het licht te brengen.

2. Daarbij sluit een tweede opmerking aan.

Is JHVH door Israel in onze westerse zin als „persoon” gezien? Het ligt voor de hand, dat hier talloze kortsluitingen kunnen ontstaan, wanneer men een hedendaags persoonsbegrip vanzelfsprekend in de HS meent terug te kunnen vinden. Van het aristotelisch-thomistische begrip „persoon”<sup>189)</sup> moeten we in elk geval zeggen, dat het op geen enkele wijze in het bijbelse getuigenis valt in te passen.

Hetzelfde geldt voor het na-kantiaanse persoonsbegrip, waarvan bv GJHeering zich bedienen wil<sup>190)</sup>.

<sup>185)</sup> Men zie de Th des AT van bv Eichrodt (I 131 ev), Köhler (6) en vonRad (I 207 ev). Verder oa Hessen Platonismus und Prophetismus (59 ev) en Stauffer ThW III 110—113 (sv θεός).

<sup>186)</sup> aw 6.

<sup>187)</sup> vgl van Baaren Wij Mensen 64 en vooral 112 ev.

<sup>188)</sup> Zie oa Marvin H Pope EI in the Ugaritic Texts 29 ev. EEhnmark Anthropomorphism and miracle UUA 1939, 12 noemt de anthropomorfie van de godengestalten godsdiensthistorisch gesproken „a popular belief” (92).

<sup>189)</sup> Kuyper geeft er oa nog de voorkeur aan, Loci I, II 30 (naturae rationalis subsistens individuum).

<sup>190)</sup> Met zelfbewustzijn, zelfbepaling of wil, en spontaneiteit als de drie kenmerken, De Christelijke Godsidee Arnhem 1945, 63.

Beide begrippen omschrijven niet de mens, zoals die in de bijbel voorkomt, maar een monade, waarvan we gelukkig mogen zeggen dat het een abstraktie is. In de HS is de mens niet „persoon” in deze geabstraheerde gestalte, maar bondgenoot, voor wiens zijn de bondgenootschappelijke verhouding tot God en de medemensen konstitutief is <sup>191)</sup>

De dingen schijnen anders te liggen bij het moderne persoonsbegrip, waarin de openheid voor God en de naaste wel een konstitutieve rol speelt <sup>192)</sup>.

Voor zover men met behulp van deze voor het persoon-zijn beslissende betrekkingen een poging wilde doen om het idealistisch persoonsbegrip te overwinnen <sup>193)</sup>, liggen hier ongetwijfeld aanknopingspunten voor de theologie en de prediking. De vraag blijft alleen of deze overwinning werkelijk behaald is, en of we niet ondanks allerlei positieve heroriënteringen moeten zeggen, dat óók het moderne persoonsbegrip, met name voorzover het opereert met de autonome kiesvrijheid als diepste bepaling van het mens-zijn, tenslotte niet boven Kant is uitgekomen <sup>194)</sup>.

Wij willen met deze opmerking niet alle moderne begripsvorming omtrent de menselijke persoon over één kam scheren. De grote verscheidenheid, die hier heerst, maakt dat al onmogelijk. Het zou bovendien te ver voeren als wij onze studie uitbreidden tot een onderzoek naar de moderne voorstellingen van de mens als persoon. Daarom zien wij van verdere differentiatie af, en konkluderen we hier alleen, dat het begrip persoon (mee) bepaald wordt door zó vele en velerlei historische en filosofische overwegingen, dat de theologie bepaald huiverig moet zijn om er gebruik van te maken <sup>195)</sup>. Hanteert men het toch om er de eigen-aard van JHVVH mee aan te duiden, dan komt men theologisch pas verder als men tegelijkertijd het hoe-zijn van JHVVH als persoon (*deze* persoon) aangeeft <sup>196)</sup>.

Zo is het niet genoeg — om een telkens terugkerende opmerking in de theologie aan te halen — als men zegt dat de praxis van het gebed kennelijk een God veronderstelt die persoon is, en dat we hier dus met een onvervreemdbaar gegeven van de christelijke theologie te maken hebben <sup>197)</sup>.

Dat JHVVH persoon is, behoeft nog niet te betekenen, dat Hij verplicht is onze menselijke gebeden aan te horen of Zich daarvoor te interesseren. *Dat* Hij het werkelijk doet, eerst dat is de onvervreemdbare inhoud van de bijbelse prediking aangaande Israels God als Bondgenoot.

In feite betekenen deze laatste opmerkingen, dat de zwakheid van het

<sup>191)</sup> vgl hierover GCBerkouwer *De mens als Beeld Gods* 26 ev (over de verhouding tot God) en 196 ev (over de verhouding tot de medemens). Ten onrechte merkte Sperna Weiland in een bespreking van Berkouwers boek op, dat de zgn medemenselijkheid daar niet aan de orde gesteld werd, *Wending* 12e Jrg 9, 636 ev.

<sup>192)</sup> Het knoopt bij Plato en Augustinus aan. Vgl EBrunner *Der Mensch im Widerspruch* Zürich 1941, 219 ev en GGloege *Der theologische Personalismus* KuD 1. Jahrg 1,23 ev.

<sup>193)</sup> Zo wil vooral MHBolkestein het waarderen, *Het Ik-Gij-schema in de nieuwere filosofie en theologie* Wageningen 1941, 163 ev.

<sup>194)</sup> Wij verwijzen voor deze problematiek nogmaals naar het artikel van Gloege in KuD, en voorts naar AdeWilde *De Persoon* Assen 1951.

<sup>195)</sup> vgl ook de waarschuwingen van George AFKnight *Chr Theol van het OT* 49 op dit punt.

<sup>196)</sup> Zoals bv Buber doet *Gottesfinsternis* 72, als hij het liefhebben tot karakteristiek van het persoon-zijn stelt: „Denn mag es so sein dass auch Ideen geliebt werden: nur Personen lieben”.

<sup>197)</sup> Stauffer hanteert deze argumentatie geregeld, aa 111/112. Vgl ook zijn *Th des NT* 4 Gütersloh 1948, 156 ev.

begrip persoon als aanduiding van het eigene van JHVH's God-zijn daarin ligt, dat men met een (reeds aanwezig) algemener begrip „persoon” achteraf óók het bijzondere zijn van JHVH wil aangeven. Theologisch-methodisch is dat een omgekeerde weg, die de theologie liever niet moest bewandelen, wil zij de eigen aard van JHVH's God-zijn niet laten vervagen door formele categorieën.

Om al deze redenen willen wij enige terughouding betrachten, als we het anthropomorfisme van het OT horen uitleggen als een expressie van het persoon-zijn van JHVH. Daarmee is toch te weinig gezegd. In ieder geval vinden we het karakteristieke van JHVH er niet in terug, Zijn Partner-God-zijn voor Israel. De mensvormigheid van JHVH is een omschrijving (maar we moesten reeds zeggen: de prediking) van Zijn Bondgenoot-zijn, en niet de aanduiding van Zijn „Persönlichkeit”<sup>198</sup>).

Dit laatste woord is trouwens nog bedenkelijker dan het woord persoon. Men hoeft zich de theologische literatuur vanaf de Romantiek maar te herinneren om te weten hoe gemakkelijk de menselijke persoonlijkheid als het bij uitstek goddelijke wordt voorgesteld, en hoe dus met andere woorden ook hier het woord God weer tot zijn (heidense) predikatieve betekenis gereduceerd kan worden<sup>199</sup>).

Wij menen overigens, dat juist de zgn anthropopathismen in de door ons bedoelde richting wijzen. JHVH's toorn, Zijn barmhartigheid, liefde enz duiden Hem niet aan als persoon, maar prediken Hem als Israels Bondgenoot<sup>200</sup>).

Bijzonder duidelijk komt dat uit in een woord, dat de SV gewoonlijk met „goedertierenheid” vertaalde<sup>201</sup>), het woord חסד. Het typeert het handelen en spreken van JHVH in Zijn loyaliteit als Partner<sup>202</sup>). Of als men een woord wil, dat nog strikter een emotie omschrijft, het woord נאם, gewoonlijk vertaald met jaloers, naijverig<sup>203</sup>). Men moet van dit woord niet zeggen, dat het op een unieke wijze „die Personalität” van JHVH naar voren haalt<sup>204</sup>), want het aksent gaat veel verder. Het is een woord uit de liefdestaal. Alleen de minnaar kan jaloers zijn<sup>205</sup>).

De jalouzie van Israels God is de jalouzie van de Bondgenoot-minnaar. Met Daniélou kunnen we terecht zeggen: „Dans ces expressions on sent toute la violence de l'amour du Dieu biblique”<sup>206</sup>).

198) Zoals, naast andere werken, ook de Th des AT (I 136) van Eichrodt vermeldt (met de toevoeging „Uebarmenslichkeit”).

199) Voor onze tijd zie men nogmaals de overwegingen van Heering aw 65 ev. Overigens, ook het Bondgenoot-zijn (Buber) of het dialogisch leven (Rosenstock-Huessy) kan aan dit gevaar bloot staan.

200) Die Israels ellende niet langer kon aanzien, zoals het merkwaardige woord uit Ri 10,16 ons vertelt.

201) De NV wisselt hier af met andere nederlandse woorden.

202) Zie Mich 7,20 als voorbeeld. Over חסד zie men bv Snaith *Distinctive Ideas of the Old Testament* 94 ev en vonRad aw I 368 ev.

203) Men zie hiervoor teksten als Ex 20,5; Ez 16,38. Vgl ook 1 Cor 10,22. Als naam voor JHVH gebruikt ( נאם ) in Ex 34,14.

204) Quell aa 1076.

205) In deze samenhang stelt Hos 1—3 de verhouding tussen JHVH en Israel.

206) JDaniélou *La jalouzie de Dieu*, in: *Dieu vivant* 16, 65. Dat deze jalouzie het tegendeel van de heidense „godennijd” is, zie GCBerkouwer *Verdienste of Genade* Kampen 1958, 20. Vgl verder over dit woord vonRad aw I 207.

### C. Het wezen Gods in de dogmatiek

Wij willen dit hoofdstuk besluiten met enkele dogmatische overwegingen ten aanzien van de locus de Deo.

Het zou onbillijk zijn om de theologie op dit punt alleen maar van spekulatieve ontsporingen te beschuldigen. We kunnen, integendeel, wanneer het om het wezen Gods gaat, herhaalde malen konstateren dat de theoloog hier op zijn hoede geweest is, en blijk geeft de diskrepantie tussen de taal van de HS en die van de dogmatiek aan gevoeld te hebben. In dit verband zouden we bv op HBavinck kunnen wijzen, die er herhaalde malen voor waarschuwt om de theologische en filosofische wezensbepaling van God aan elkaar gelijk te stellen<sup>207</sup>). Het zijn, dat de filosofie wezenlijk voor God acht, wordt zi door abstraktie verkregen, terwijl de theologie juist omgekeerd door additie bij het zijn als goddelijke wezensbepaling terecht kwam.

Het is duidelijk waartegen Bavinck zich met dit tegenover-elkaar van „abstraktie” en „additie” wil afzetten. De vraag naar het wezen Gods moet de vraag naar God Zelf blijven, dwz naar God als subjeet en niet als predikaatsnomen. Vandaar Bavincks verzet tegen Gilbert Porretanus die onderscheid wilde maken tussen het wezen of de natuur Gods (divinitas) enerzijds en God Zelf (deus) anderzijds: *divinitate Deus est sed divinitas non est Deus*<sup>208</sup>).

De bezwaren van Bavinck zijn hier volkomen gerechtvaardigd.

God is in deze gedachtengang niet goddelijk, omdat Hij God is, maar omgekeerd: omdat Hij goddelijkheid bezit, is Hij God. Dat wil zeggen: voordat men uitspreekt, wie of wat God is, heeft men reeds het goddelijke vastgesteld waaraan God moet beantwoorden, wil Hij God zijn. Dat is — zoals we ons uit het eerste deel van onze studie herinneren — de oude natura-vraag, maar nu dan toegepast op de God waarop het christelijk geloof zich beroept.

Nu is Bavincks bezwaar tegen Porretanus wel te ondervangen. Men moet het begrip divinitas dan vullen vanuit de zelfopenbaring van God. In de dogmatische gedachtengang betekent dat: men moet niet van een reeds vaststaand wezen Gods uitgaan om daar in tweede instantie de goddelijke eigenschappen aan vast te hechten, maar men moet alle eigenschappen Gods identiek aan Zijn wezen stellen. Deze weg is de gangbare in de christelijke theologie<sup>209</sup>).

Het is onze bedoeling niet om verder op de dogmatische konstrukties over wezen en eigenschappen Gods in te gaan. Wij stellen alleen de vraag: is de eigenaardige, om niet te zeggen bevreemdende, identifikatie van wezen en eigenschappen niet daaraan te danken, dat men van een spekulatieve wezensbepaling geen afstand kon doen, en is het vasthouden aan een „wezen” op zijn beurt er niet een symptoom van dat men de natura-vraag ten aanzien van God, ondanks alles, is blijven stellen?

<sup>207</sup>) Men zie bv Geref Dogm II 89 ev en 147ev.

<sup>208</sup>) Bij Bavinck aw II 88.

<sup>209</sup>) Men zie bv Bavinck zelf aw II 89 ev. Vgl ook Heppe-Bizer aw 45 ev voor de gereformeerde traditie.

En een tweede vraag: is deze identifikatie tussen wezen en eigenschappen voldoende zekering tegen een van God Zelf (dwz God in Zijn handelen) losgemaakte divinitas (natura)?

Beide vragen kunnen we beantwoorden, als we nog wat dieper ingaan op Bavincks tegenstelling tussen „additie” en „abstraktie”.

Leggen we het woord „additie” op z'n best uit, dan mogen we onder het zijn als omschrijving van het wezen Gods verstaan, dat God bestaat en Zich openbaart *in* al zijn eigenschappen<sup>210</sup>).

In dit geval is het woordje „zijn” niet spekulatief te hanteren. We kunnen er ongeveer in terugvinden wat we over God in Zijn bondgenootschappelijk handelen vonden.

De dingen worden echter ingewikkelder, als we Bavinck enkele regels verder horen zeggen, dat het zijn als omschrijving van Gods wezen inhoudt, dat wij al de volkomenheden die in de schepselen voorkomen, in absolute zin aan God toeschrijven en Hem denken als absolute realiteit<sup>211</sup>).

Dat is duidelijk wat anders dan zopas, en — we moeten eraan toevoegen: op deze lijn gaat Bavinck verder. Het zijn als wezensbepaling voor God handhaaft zijn absoluutheid. „God is het eigenlijke, waarachtige zijn, de volheid des Zijns, het inbegrip aller realiteit en volkomenheid, het ganse zijn . . . . eene onmetelijke en onbegrensde zee van zijn, het absolute Wezen dat alleen wezenheid in zichzelf heeft”<sup>212</sup>).

De primaire eigenschap Gods is daarom Zijn aseitas, een eigenschap die volgens Bavinck nog boven die van persoonlijkheid, liefde, vaderschap, enz de voorkeur verdient, omdat eerst door deze deskriptie van aseitas (het absolute zijn) het God-zijn van God in de andere genoemde eigenschappen gehandhaafd wordt<sup>213</sup>).

Konstitutief voor het God-zijn van God is maw niet liefde, vaderschap, persoonlijkheid enz, maar de absoluutheid in de zin van aseitas. Afgedacht van de terminologie (liefde, vaderschap, persoonlijkheid enz) betekent dat: niet het zijn Gods in Zijn openbaringsdaden, maar het zijn Gods afgedacht van Zijn openbarende daden (absoluut is los-gemaakt) maakt God tot God in onderscheiding van alles wat niet God is. De divinitas is de aseitas. Aseitate deus est.

Bavinck kon hier wel eens dichter bij de natura-problematiek van Porretanus staan dan zijn veroordeling enkele pagina's tevoren zou doen vermoeden. De wezensvraag in spekulatieve zin is voor hem, als aparte vraag naast de leer der eigenschappen, onmisbaar om het goddelijke van God vast te stellen<sup>214</sup>).

De voorzichtigheid van Bavinck heeft, al behoudt hij zijn waarde, niet kritisch genoeg kunnen ingrijpen in het traditionele beeld.

Wij menen dat de theologie vanuit de exegese van het bijbels getuigenis hier een opdracht mag zien liggen tot zuivering van haar posities. Niet in die zin dat elke theologie in haar letterlijke gestalte van: leer aan-

<sup>210</sup>) vgl aw II 90.

<sup>211</sup>) tap.

<sup>212</sup>) aw II 93.

<sup>213</sup>) aw II 93 en 94.

<sup>214</sup>) Het is ons nu wel duidelijk, waarom de traditie aan de natura-vraag wilde vasthouden: de aseitas (transcendentie) en de spiritualitas dei moesten ermee gehandhaafd worden.

gaande God (theo-logie) voortaan tot kontribande verklaard moet worden. Het gaat niet tegen de theologie, zelfs niet tegen de theo-logie in de engere betekenis van het woord, maar tegen een theologie met ondeugdelijke praemissen<sup>215</sup>). Dat wil in feite zeggen: tegen een leer aan-gaande God, waarin het God-zijn van God ergens anders gezocht wordt dan in Zijn Bondgenoot-zijn.

\* \* \*

Het bovenstaande is daarom ook niet zó bedoeld, dat voortaan elke vraag naar het zijn Gods ons verboden zou wezen. Barth heeft in dit verband op Melanchton gewezen, die in de eerste druk van zijn *Loci* (1521) meende aan een aparte locus de Deo te kunnen voorbijgaan om zich onmiddellijk tot de beneficia Christi te wenden. Hij voegt aan deze verwijzing toe: „eine mit Recht nachher wieder aufzugebene Ueber-eilung”<sup>216</sup>).

Het heeft er inderdaad veel van weg, dat Melanchton hier tot een personalisme avant-la-lettre vervalt, temeer als we zien dat hij in een volgende druk een locus de Deo opneemt, die weer geheel en al geïnspi-reerd is op de theo-ontologie van de Middeleeuwen. De extremen roepen elkaar hier kennelijk op.

Het zal daarom verstandig zijn om niet uit ressentiment tegen de spekulatieve wezensvraag elke vraag naar het zijn Gods als illegitiem af te wijzen. Het komt er alleen op aan of en in hoeverre het zijnsbegrip dat de theologie hier hanteren wil, zich dekt met de manier waarop het OT over het zijn Gods spreekt.

Melanchtons „Uebereilung” heeft ondanks zichzelf hier het spoor wel gewezen.

Wie God werkelijk is — wil men: wat het wezen Gods is —, wordt in de HS nergens vastgesteld via een theoretische bezinning over het zijn Gods afgedacht van Zijn beneficia. Het gaat echter evenmin om beneficia zonder achtergrond in de goddelijke werkelijkheid.

We kunnen formuleren: in Zijn daden en woorden van welbehagen ontmoetten de bijbelschrijvers het werkelijke zijn van God.

Barth heeft hier de gelukkige formule gevonden: Gottes Sein in der Tat”<sup>217</sup>).

Wij menen, dat deze formule ook dogmatisch bruikbaar is, en zouden ons daarbij willen aansluiten<sup>218</sup>).

In Zijn daden en Zijn woorden onthult JHVH Zich als Wie Hij is: Bondgenoot van de Mens. Zo wordt Hij gepredikt en geloofd door Is-rael<sup>219</sup>).

Er is geen bezwaar om hier van het wezen van JHVH te spreken. Maar dan zijn we overgestapt op een andere benadering en daarom andere bepaling van wat JHVH wezen-lijk is. Spekulatief-theoretische

<sup>215</sup>) Men vergelijk de protesten van KJPopma *Levensbeschouwing I* Amsterdam 1958, 12 en pass die zo duidelijk demonstreren, dat ook anti-theologie nog steeds theologie is.

<sup>216</sup>) vgl KBarth KD II 1, 290 ev.

<sup>217</sup>) aw II 1, 288 ev.

<sup>218</sup>) vgl het bezwaar van Berkouwer tegen de zgn analogia entis (De Mens als Beeld Gods 61) nl tegen de scheiding van Gods zijn en Gods handelen, die aan deze constructie ten grondslag ligt.

<sup>219</sup>) De trouwe (אֱמֻנָה) God, die het verbond (בְּרִית) en de goedertierenheid (חֶסֶד) houdt jegens wie Hem liefhebben, Deut 7,9.

interesse zou in één adem aan Zijn God-zijn (= Zijn Bondgenoot-zijn) te kort doen. Om het enigszins paradox te formuleren (we zien dan hoe de vulling van de woorden telkens beslissend is): het wezen Gods, Zijn Bondgenoot-zijn, sluit elke „wezens”-spekulatie als een tekort-doen aan Zijn God-zijn uit. JHvH heeft geen „wezen” in de traditionele theologische zin van dat woord, want Zijn wezen en eigenschappen worden niet „durch eine metaphysische Deduktion aus Seinen Werken abstrahiert, sondern sie werden in Seinen Werken angeschaut”<sup>220</sup>).

In dit verband zullen we ons dan ook met name tegen de traditionele uitleg van Rom 1,18 ev moeten keren. Gewoonlijk heeft de theologische traditie in deze schriftwoorden niets anders willen lezen dan dat een dergelijke deductie juist tot kennis Gods voerde en zelfs de heiden nog een zekere mate van Godsbesef overliet<sup>221</sup>).

Wij maken bij deze exegese intussen de volgende notities:

1. Wanneer Paulus spreekt van τὸ ποιῆματ<sub>α</sub> waarin God Zichzelf sedert het begin der schepping aan de mens openbaart, dan zullen we deze woorden — goed OTisch — primair moeten uitleggen als: Gods daden van bemoeienis met de mens. Paulus spreekt van Gods handelen in de geschiedenis, waardoor de mens onontkoombaar met Hem gekonfronteerd wordt, en niet van een tijdloze weerspiegeling van God in bepaalde structuren van de kosmos<sup>222</sup>).

Het pleit voor Philo's OTische afkomst dat hij voor deze weerspiegelingen (afdrukken) van God in de kosmos nog het woord δυνάμεις gebruikt. Bij het woord „perfectiones” zijn we verder van huis, en herinnert niets meer aan het zijn Gods als een zijn in Zijn daden. Hoezeer dat bij Paulus wel de grondgedachte geweest is, kan ons Act 14,17 als naastliggende parallel vertellen: „God heeft zich niet onbetuigd gelaten (οὐκ ἄφαρτον) door wel te doen...”. De „werken Gods” in Rom. 1,20 zijn dus niet de opera dei, maar de daden Gods<sup>223</sup>).

2. De woorden θειότης en δύνανμις geven eveneens de beste zin als we ze verstaan in de samenhang van deze paragraaf. Beide woorden vullen elkaar aan. Om elke schijn van abstracte goddelijkheid te vermijden gebruikt Paulus hier twee woorden, die juist in hun conjunctie God in het doen van Zijn daden aanduiden, en niet: God afgedacht van Zijn daden. Het gaat dus niet om de aanduiding van een goddelijkheid die als resultaat van een moeizame weg aan de mens kenbaar geworden is, maar net als overal in de HS om de aanduiding van de „levende God”<sup>224</sup>).

3. Wij willen allerminst uitsluiten dat de HS ook van de werken Gods als Zijn „opus” (werkstuk) kan spreken, en daaronder het resultaat van Gods arbeid kan verstaan. Zo kan Israel „het werk Zijner handen” heten, het voltooide werkstuk van Zijn daden (Jes 19,25).

Nog duidelijker: in deze zin kan ook de geschapenheid Zijn opus ge-

220) RPrenter Schöpfung und Erlösung 206. Zo ook reeds Schlatter Th des NT I 332.

221) Inderdaad spreekt Paulus hier over de heidenen en niet over de (heiden)christenen. In zijn KD IV 3, 1e Hälfte 215 keert ook Barth tot deze (oi juiste) exegese terug.

222) Wanneer Berkouwer (Algemene Openbaring 120) hier spreekt van „de openbaring Gods in de werken Zijner handen” bedoelt hij eveneens (zie 95, 122 en 136) Gods handelen als daad.

223) Deze terminologische verheldering danken we aan het contact met ds FHBreukelman.

224) Deze uitdrukking zou men de OTische weergave van Gods zijn in Zijn daden kunnen noemen, vgl Vriezen Hoofdstuk 181. Vgl ook Michaeli aw 142 ev over „Dieu Vivant” als karakteristiek van de mensvormige God.



noemd worden. Wij denken hier in het bijzonder aan Ps 8 waar zowel van „het werk uwer vingers” (de hemelen, vs 4) als van „de werken uwer handen” (de hele geschapenheid, vs 7) sprake is.

Maar nergens verbindt de HS aan deze relatie tussen God en Zijn opera de gedachte dat de laatsten via de analogie tussen Schepper en schepsel tot een kennisweg worden waardoor de mens beschouwendwerwijs tot althans enige kennis Gods (bv van God de Schepper) zou kunnen opklimmen <sup>225</sup>).

Dat de hemelen het werk van JHVH's vingers zijn, was de israeliet reeds bekend voordat hij ze met verbazing en bewondering aanschouwde. Zij brengen hem niet tot kennis van JHVH als Schepper, maar de kennis van JHVH als Schepper brengt hem tot zijn lofprijzing bij het aanschouwen der hemelen <sup>226</sup>).

Wat de israeliet frappeert in deze hemelen — en in heel de geschapenheid om hem heen — is niet een onzienlijke goddelijkheid die door de „transparante” zienlijkheid heenschemt, maar de trouw of konstantie Gods in Zijn daden waarmee Hij de geschapenheid in Zijn handen houdt <sup>227</sup>).

De geschapenheid wordt door de bijbelschrijvers maw niet allereerst als een kosmos van onveranderlijke orderingsstructuren beleefd, zoals dat in de griekse filosofie het geval is <sup>228</sup>), maar als geschiedenis waarin JHVH door Zijn daden Zijn God-zijn als Bondgenoot-zijn bewijst <sup>229</sup>).

\* \* \*

Het afsnijden van elke wezensspekulatie betekent intussen niet zoals we reeds zagen, dat de theologie zich voortaan in een docta ignorantia zou moeten hullen, omdat men over God blijkbaar niet kan spreken. Tegenover deze even oude als moderne misvatting staat de welbespraakt-heden van alle bijbelschrijvers <sup>230</sup>).

Dat JHVH geen objekt is (inderdaad kan men zeggen, dat God in de HS niet-objektiveerbaar is), betekent blijkbaar allermint, dat er geen uitspraken over Hem gedaan kunnen worden. Maar we moeten het niet-objektiveerbare van JHVH dan ook niet in de kontekst van een menselijke kennis-problematiek zien of van een daaraan parallele goddelijke openbaringsproblematiek. In het licht van het bijbelse spreken hangt het niet-objektiveerbare van Israels God geheel en al samen met de eigenaard van Zijn God-zijn: Partner en Bondgenoot van Israel. Deze opmerking is van belang voor het dilemma: ontologie of personalisme,

<sup>225</sup>) De Sapientia Sal kent (onder hellenistische invloed) deze gedachte wel. Ten onrechte merkt Ziener Omi aw 132 op dat ook in het OT de aanschouwing der zienlijke wereld tot kennis van de onzienlijke God leidt.

<sup>226</sup>) „Aanschouw ik... het werk *uwer* vingers” (Ps 8,4). Ook in Jes 40,12 ev is het Schepper-zijn van JHVH de belijdenis waarop Jesaja's prediking als vooronderstelling rekent, niet de konklusie waar zijn prediking heen wil leiden.

<sup>227</sup>) vgl KBarth KD IV 3, 1e Hälfte 158 die in deze zin zelfs bereid is van „Schöpfungs-offenbarung” te spreken.

<sup>228</sup>) vgl hierover LKöhler Der hebräische Mensch Tübingen 1953, 117 ev. De tegenstelling tussen de hebreeuwse en de griekse mens die hij hier ziet liggen, beperkt hij (terecht) door toe te voegen dat „de grieken” veelal betekent: „jene gehobene, zahlenarme Schicht von Griechen” die als kultuurdragers mogen gelden (tap).

<sup>229</sup>) vgl hier WPannenberg Offenbarung und Geschichte 104. Voor de scheppingsakte als het begin van deze daden zie men GvRad Th des AT I 140 ev.

<sup>230</sup>) Uitgezonderd het boek Esther, waarin God niet met name genoemd wordt.

waarover we zijdelings reeds even gesproken hebben en waarop we in het hoofdstuk over de kennis Gods nader terug hopen te komen<sup>231</sup>).

Wij kunnen hier echter al zeggen, dat juist het zijn Gods in zijn OTische typering zich tegen het stellen van dit dilemma verzet.

Men kan er niet de kant van de spekulatieve ontologie mee uit: daartegen verzet zich het Bondgenoot-zijn van JHVH.

Men kan er evenmin de richting van het personalisme mee op: juist de woorden en daden van JHVH laten zich in hun historische gestalte zéér wel omschrijven en verder vertellen. Men zou zelfs kunnen zeggen, dat in het verder vertellen van het verhaal het meest wezenlijke van de bijbelse prediking gelegen is<sup>232</sup>).

Wij zien dan ook voor onze ogen hoe welsprekend Israel geweest is, juist over JHVH in Zijn daden. Al heeft Hij dan geen „wezen”, men kan Hem zeer wel typeren.

Wij hebben in het vooraangaande daarvan trouwens wel blijk gegeven, in de hoop dat we hierbij enigszins het gebrek aan gène benaderd hebben, dat voor het OTische spreken zo typerend is. Israel wist in het OT meer van God te vertellen dan de traditionele theologie in haar lange paragrafen over het wezen Gods. „God is bekend in Juda”, dit woord uit Psalm 76 (vers 2) klinkt geruststellender dan de dikwijls langdradige uiteenzettingen over de onbegrijpelijkheid of de onkenbaarheid van Gods wezen in de dogmatiek.

Het OTische spreken bedoelt dan weliswaar, zoals we zagen, een andere wezensbepaling (en niet minder een andere kenniswijze)<sup>233</sup> dan de traditionele theologie. Maar hoezeer ook een andere, niet een minder duidelijke of minder zegbare. Het is inderdaad mogelijk om ook vanuit het bijbelse getuigenis over „the nature and character of God” te spreken<sup>234</sup>) mits we onder deze „natura dei” dan iets anders dan het theoretisch-bepaalde zijn Gods verstaan.

\* \* \*

Vanuit de kennelijke zin en strekking van het bijbelse spreken is er dan ook bezwaar te maken tegen de voorstelling van God als „voorwerp van wetenschap”<sup>235</sup>).

Wanneer we hiertegen alleen maar bezwaar maakten, omdat het wetenschapsbegrip bepaald anachronistisch aandoet vergeleken bij de wijze van spreken, die de bijbelschrijvers erop na houden, dan noemden we een tegenargument, dat op zichzelf al genoeg vraagtekens aanbrengt.

Het zou echter denkbaar zijn, dat in dit geval een beroep op de voortgang van het menselijk denken, een uitweg uit de moeilijkheden kon bieden. Maar wij zien (hier althans) van dit argument af. Het eigenlijke bezwaar tegen een dergelijk spreken over God ligt in de eigen aard van JHVH's God-zijn. Zijn Bondgenoot-zijn voor Israel heeft Zijn God-zijn

<sup>231</sup>) Het gaat nl in dit dilemma eigenlijk over de aard van de menselijke kennisuitspraken.

<sup>232</sup>) Zie hierover breed vonRad aw I 111 ev en Miskotte Als de goden zwijgen 159 ev. Vgl ook Barth aw IV 3, 1° Hälfte 58 ev over het vertellend karakter van heel het Schriftgetuigenis.

<sup>233</sup>) Zie hierover de volgende hoofdstukken.

<sup>234</sup>) Deze termen gebruikt Rowley, aw 50.

<sup>235</sup>) In dit opzicht vallen we E. Teylingens kritiek (Over terminologie in de theologie GTT 61e Jaarg 4/5, 117 ev) op HBerkhof bij.

buiten de predikatieve sfeer gesteld. Voor ons betekent dat: buiten de mogelijkheden om Hem tot een wetenschappelijk object te maken.

Het spreken van de HS is niet alleen een „primitief” spreken, of een „voor-wetenschappelijk” spreken. Voorzover het ook zó genoemd mag worden, is dat primitieve niet maar de uitdrukking van een zgn primitieve mentaliteit. Met dergelijke uitdrukkingen is nog niets gezegd over de vraag *waarom* deze primitieve wijze van spreken zoveel verschilt van de onze. Hoogstens wordt ermee gesuggereerd, dat de spreekwijze minder juist is dan de moderne.

Het doet ons denken aan een opmerking in „Wij mensen”, waarin vanBaaren het oordeel van een 19e-eeuwse natuurvorser vermeldt, dat de inboorlingen, met wie hij te maken had, hem erg primitief voorkwamen. Ze hadden nog nooit een poging gedaan hem te bedriegen, hoewel zijn speciale (verzamel)arbeid er dagelijks vele kansen voor bood. VanBaaren tekent hierbij aan: „De gedachte, dat dit ook eerlijkheid kon wezen, is blijkbaar bij deze geleerde nooit opgekomen”<sup>236</sup>).

In dezelfde geest zouden we kunnen opmerken, dat kwalifikaties als „primitief” of „voor-wetenschappelijk” ten aanzien van het OT verlegenheidsaanduidingen zijn, die de zaak waarom het eigenlijk gaat, verduisteren. Waarom de HS anders over God spreekt dan de theologische traditie, heeft niets met „onzuivere begripsvorming” te maken, maar met de inhoudelijke belijdenis aangaande het zijn Gods.

Daarover — zo moeten we wel konkluderen — hebben de bijbelschrijvers anders gedacht dan de dogmatici van de christelijke kerk. Althans, als wij hun gedachten moeten aflezen uit hun theologie.

Dit laatste is niet strikt nodig. Wat Bavinck over het pelagianisme opmerkt, nl dat niemand *praktisch* pelagiaan kan zijn en christen, mag met name ook gelden voor de theologie van de kerkelijke traditie. Zij kan onmogelijk helemaal serieus genomen zijn door haar eigen opstellers.

In feite is dat ook niet geschied. Wij kunnen geregeld opmerken, dat de dogmatiek trouw blijft aan de overgeleverde spekulatieve patronen, maar ze bij gelegenheid toch weer laat doorbreken door een veel bijbelser spraakgebruik<sup>237</sup>).

Als we daarom uitspreken, dat de bijbelschrijvers anders over Gods werkelijkheid gedacht hebben dan de dogmatische traditie van de kerk, dan geldt deze uitspraak met restrikties. Door het spekulatief-ontologische zijn van God schemert in de dogmatiek gedurig iets van Zijn Bondgenootschap heen.

Dat het zijn van JHVH, juist omdat het Zijn Bondgenoot-zijn bedoelt, „nicht im Sinne eines absoluten, sondern eines bezogenen und wirkenden Seins” te verstaan is<sup>238</sup>), heeft de traditionele theologie toch ook wel geweten. Maar in de locus de Deo, die men eenmaal had opgesteld, kon deze gedachte moeilijk een vaste plaats krijgen. Eerst in de leer der Openbaring probeerde men haar achteraf weer in te voegen. Het beeld, dat wij in de locus de Deo vinden, is daarom ondanks alles een — bij

<sup>236</sup>) vanBaaren Wij Mensen 18.

<sup>237</sup>) Men denke aan het bekende woord van Tertullianus waarmee hij de traditionele standaard voor het goddelijke vaarwel zegt: „Nihil tam dignum deo quam salus hominis”, adv Marc II 27.

<sup>238</sup>) Alus een karakteristiek van vonRad aw I 182.

het bijbelse spreken vergeleken — vertekend beeld. God wordt daar ge-objectiveerd.

Daarmee wordt Hij Bondgenoot-af, want juist als Bondgenoot is Hij niet te objectiveren.

We moeten daarom nog verder gaan: afgedacht van Zijn Bondgenoot-zijn komt JHVH niet in de HS voor. Een God „an sich”, zoals we Kuyper in de aanhef van zijn locus de Deo hoorden formuleren, kent de HS niet en zal de theologie ook niet mogen kennen.

De enige, echte, ware God is de Partner-God van Israel. Zo is Zijn Naam voor eeuwig.

Waar de theologie over God „an sich” wil spreken, eventueel hem tot voorwerp van wetenschap maakt, stelt zij zich buiten het grondgegeven van de bijbelse prediking: het verbond als de omgangsvorm tussen God en mens. Wie zich buiten deze verhouding plaatst, maakt zichzelf tot subjeet en God tot object, en dreigt te verzanden in een intellektualistische prediking over het zijn Gods, waarin het geheimenis van JHVHs handelende tegenwoordigheid als Bondgenoot verruild is voor een ander kenmerk van het God-zijn: de ons wel bekende grens van ons eigen kenvermogen<sup>239</sup>).

De theologie zal, reeds in haar locus de Deo, dat wil dus zeggen: vanaf het eerste begin, verbonds-theologie moeten zijn, wil zij Israels God (dwz de God van de christelijke kerk) niet van Zijn werkelijke natura, en daarmee van Zijn eer, beroven<sup>240</sup>).

Wat dat voor de leer van de kennis Gods inhoudt, zal in de komende hoofdstukken aan de orde komen<sup>241</sup>).

Vooruitlopend op het vervolg kunnen we zeggen: het zijn Gods als Bondgenoot-zijn veronderstelt in de HS een mens-zijn, dat eveneens met het bondgenoot-zijn getypeerd is. En de omgang tussen God en mens wordt ons daarom getekend, niet als een omgang tussen een kennend subjeet en een te kennen (eventueel door openbaring vergemakkelijkt) object, maar als een omgang tussen Bondgenoot en bondgenoot.

#### *Excurs over 2 Petr 1,4*

Slechts eenmaal schijnt het NT in de richting van een natura-spekulatie te gaan. In 2 Petr 1,4 is sprake van de *θεία φύσις* waaraan de gelovigen deel zullen hebben door Zijn (= Jezus Christus) goddelijke kracht (*θεία δύναμις*). Het woord *θεῖος* in vers 4 grijpt terug op hetzelfde woord in vers 3 en duidt dus niet een predikatief bedoelde goddelijkheid aan, maar het God-zijn van Jezus Christus.

Dit woord, hoe ongebruikelijk verder ook in het NT (verder alleen nog in Act 17,27 en 29, waar Paulus in gesprek is met de religieuze Atheners), levert geen bijzondere vragen op. Merkwaardiger is het *γένεσθε κοινωνοί* en het woord *φύσις*. De terminologie doet hier sterk aan Philo denken<sup>242</sup>), met name als we lezen, dat de keerzijde van dit deelgenootschap aan de goddelijke *φύσις* beschreven wordt als een ontvluchten (*ἀποφεύγειν*) van de vergankelijkheid (*φθορά*).

<sup>239</sup>) vgl Brunner Dogmatik I 122. Evenzo DBonhoeffer Widerstand u Ergebung München 1956, 182: „Das 'Jenseits' Gottes ist nicht das Jenseits unseres Erkenntnisvermögens”.

<sup>240</sup>) vgl de uitdrukking die HvOyen Theol Erkenntnislehre 119 kiest: „Theologie des Umgangs”.

<sup>241</sup>) Wat het voor de ordening van de dogmatiek kan betekenen, zie naast Barth ook RPrenter Schöpfung und Erlösung bij wie de locus de Deo geen eigen plaats meer krijgt afgedacht van het werk Gods in schepping (180 ev) en verlossing (271 ev).

<sup>242</sup>) Hauck ThW III 804 (sv *κοινωνία*).

Moeten we de tekst inderdaad lezen als een verzekering aan de gelovige, dat hij opgeheven zal worden uit zijn kreuurlijke staat tot een deelgenootschap aan het zijn Gods, of lezen we er dan iets in wat ons door een bepaalde traditie wordt voorgeschreven?

De vraag behoeft nauwelijks gesteld te worden. Afgedacht van het tekenende feit, dat het woord  $\phi\acute{o}\varsigma$  een hapax legomenon van het NT is, waardoor ons niets overblijft bij het bepalen van de betekenis dan het verband zelf, is de gedachtengang die voor Philo's theologie zo karakteristiek is, aan geheel het O en NT verder vreemd <sup>243</sup>).

De tekst speelt een belangrijke rol in de kontroverse Rome-Reformatie voorzover die betrekking heeft op de hiërarchie van natuur-bovennatuur <sup>244</sup>).

Maar ook de RKatholieke exegese, die aan de uitdrukking de sterkst mogelijke betekenis wil meegeven, erkent dat het schepsel naar het algemene getuigenis van de HS schepsel blijft en niet vergoddelijkt wordt in substantiële zin. Bovennatuurlijk is dan ook niet hetzelfde als goddelijk, maar het resultaat van dat proces wat het schepsel ondergaat als God Zich daarmee verenigt <sup>245</sup>).

Berkhofs uitleg gaat in dezelfde richting, als hij enerzijds spreekt van het deel krijgen van het mens-zijn „aan de goddelijkheid van God” <sup>246</sup>) en anderzijds toch weer stelt, dat desondanks God en mens zichzelf blijven <sup>247</sup>). Maw noch de RK exegese, noch Berkhof willen in de tekstwoorden zonder meer een vergoddelijking van de mens lezen in spekulatief-ontologische zin. Het woord  $\phi\acute{o}\varsigma$  durft men dus niet aan in de zin van goddelijke substantie. Dat lijkt ons een gerechtvaardigde aarzeling.

Hoe we de woorden dan wel moeten lezen, blijft moeilijk.

Tenzij men inderdaad een hellenistische schrijver met een hellenistische gedachtengang aanneemt <sup>248</sup>).

<sup>243</sup>) Men zie bv voor het verschil tussen Philo en evangelien JNSevenster Het verlossingsbegrip bij Philo 149 ev.

<sup>244</sup>) vgl GCBerkouwer Conflict met Rome Kampen 1949, 228 ev over de R Katholieke en reformatorische exegese van deze tekst.

<sup>245</sup>) vgl AHulsbosch OESA De Genade in het NT in: Genade en Kerk Utrecht 1953, 97 ev.

<sup>246</sup>) En in deze prediking het NT boven het Oude ziet uitgaan, De Mens onderweg 's-Gravenhage 1960, 93.

<sup>247</sup>) tap. De wijze waarop hij hier de verheerlijking van het mens-zijn beschrijft, herinnert sterk aan de elevatio-gedachte in de RK theologie, zij het dan dat Berkhof uitsluitend met het eschatologisch perspectief werkt.

<sup>248</sup>) Zo (oa) Hauck in NTD ad loc.

## HOOFDSTUK VIII

### GODS ZIJN IN ZIJN OPENBARING

#### A. Gods zijn in de geschiedenis

In het vorige hoofdstuk konden we uit het spraakgebruik van het OT de konklusie trekken dat de spekulatieve vraag naar het „wezen” van JHVVH achterwege moest blijven, juist vanwege het eigenlijke God-zijn van JHVVH: Zijn Bondgenoot-zijn voor Israel in Zijn (historische) woorden en daden. Wij willen nu behoedzaam verder gaan, en aan het voorgaande een tweede konklusie verbinden, die overigens impliciet met bovenstaande zijnsomschrijving van JHVVH gegeven is: op grond van het bijbelse spreken moeten we eveneens zeggen dat een onderscheiding, laat staan een scheiding, tussen de eigenlijke God enerzijds en een (of de) openbaringsgestalte van deze God anderzijds een ongeoorloofde theologische kunstgreep is, uit welke motieven men die ook wil verdedigen <sup>1)</sup>.

Dit hoofdstuk willen we wijden aan de fundering en uitbouw van deze tweede konklusie. In feite komt dat erop neer dat we hier afscheid nemen van het traditionele transcendentie-begrip.

In het eerste deel van onze studie hebben we immers kunnen vaststellen hoezeer dit transcendentie-begrip de omlijsting vormt van het geheel van de locus de Deo, en vandaaruit zijn beheersende plaats krijgt in de leer van de openbaring en de kennis Gods. We hebben de openbaring daar tenslotte omschreven als een moeizame kompensatie van de principiële onkenbaarheid Gods. Strikt genomen, blijft er tussen God naar Zijn wezen en God in Zijn openbaring een spanning bestaan die, om de transcendentie Gods (Zijn eigenlijke God-zijn) te handhaven, niet opgelost mag worden.

Wij hopen nu aan te tonen dat een dergelijke spanning tussen Gods wezen en Gods openbaring aan het OT vreemd is, omdat in laatste instantie dit transcendentie-begrip zelf daar ontbreekt <sup>2)</sup>.

Om te beginnen zullen we ons allereerst weer bezig houden met de mensvormigheid Gods, maar nu dan in deze zin, dat we willen verduidelijken hoe weinig het OT hierbij gedacht heeft aan een of andere openbaringsgestalte van JHVVH tegenover of naast Zijn eigenlijke wezen.

In een volgende paragraaf zullen we dan expliciet over JHVVH's verborgenheid spreken, en laten zien dat ook met deze en dergelijke aanduidingen op geen enkele wijze een konkurrerende instantie tegenover JHVVH's openbaring bedoeld is, zoals dat met het traditionele transcen-

---

<sup>1)</sup> Wij zagen in ons eerste deel dat we hier bepaald het respektabele motief van eerbied moesten noemen.

<sup>2)</sup> Dat er een *andere* spanning bestaanbaar is (en bestaat!), zullen we ook nog zien.

dentie-begrip het geval is, zodat ook van die zijde uit gezien de (onder)scheiding wezen—openbaring ongegrond moet heten.

\* \* \*

Nu heeft het vorige hoofdstuk ons reeds het pad geëffend om de eerste taak aan te vatten. Wij hebben daar reeds afgewezen dat Gods mensvormigheid voor Israel „nur Zugeständnis an die menschliche Schwachheit des Begreifens” betekende en om die reden als „nicht wirkliche, zutreffende Umschreibung eines Sachverhaltes” uitgelegd zou moeten worden<sup>3)</sup>.

Weliswaar heeft men gemeend hier te kunnen verwijzen naar Deut 8,5 (vgl ook 1,31) en met behulp van het daar genoemde  $\omega\varsigma \dots \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$  duidelijk te kunnen maken dat God in Zijn omgang met de mens een „menselijke”, dwz oneigenlijke gestalte (nb het  $\omega\varsigma$ ) aanneemt. Zijn eigenlijke zijn zou dan door het tegenovergestelde woord uit Num 23,19 gekarakteriseerd worden:  $\omicron\upsilon\chi \omega\varsigma \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ <sup>4)</sup>.

Het is echter duidelijk dat deze uitleg zich hoogstens op de klank van de woorden kan beroepen. De teksten uit het boek Deut willen kennelijk een gelijkenis bieden, maar dan niet tussen God en een  $\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$  zoals Philo, en na hem Origenes, meende<sup>5)</sup>, maar tussen het *doen* van een  $\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$  (kennelijk een vader) tav zijn zoon en het *doen* van Israels God tav Israel<sup>6)</sup>.

De gelijkenis parallelliseert niet het goddelijk en menselijk wezen afgedacht van het handelen, maar vergelijkt het handelen van God met dat van een vader, waarbij dat van de mens zelf het uitgangspunt is. Voor de gewijde schrijver ligt daar blijkbaar niets aanstotelijks in. Het gaat om een *echte* vader, dwz een vader aan wie zijn vadertaak wel toevertrouwd is. Met zo'n vader (in zijn handelen) laat zich Israels God (in Diens handelen) vergelijken<sup>7)</sup>.

De zin van de vergelijking ligt dan ook in de opwekking om Hem te vertrouwen en te gehoorzamen. Niet in het aanbieden van een sleutel om tussen Gods wezen en Zijn openbaringsgestalte te onderscheiden. Men kan eerder zeggen dat de vergelijking juist bedoeld is om God naar Zijn wezen te karakteriseren ipv naar Zijn oneigenlijke gestalte.

Hetzelfde geldt voor het woord uit Num 23,19 ( $\omicron\upsilon\chi \omega\varsigma \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ ). Alleen op de klank af, kan men het tegen Deut 8,5 (1,31) uitspelen. In het verband waarin het voorkomt, zegt het precies hetzelfde: God is te vertrouwen, want Hij liegt niet, zoals de mens<sup>8)</sup>.

Men kan op Hem aan, want Hij zegt en doet, Hij spreekt en volbrengt<sup>9)</sup>.

Ook al wordt in het ene geval de gelijkenis positief gesteld en in het

<sup>3)</sup> Zo interpreteert LKöhler aw 3.

<sup>4)</sup> Bij Origenes speelt het woord  $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\upsilon\sigma\alpha\iota$  (Deut 8,5) dan nog zijn bijzondere rol. Men zie hoofdstuk III en IV uit het eerste deel.

<sup>5)</sup> Ten onrechte laten ze dan ook de rest van de regels weg en stellen alleen  $\omega\varsigma \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$  en  $\omicron\upsilon\chi \omega\varsigma \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$  tegenover elkaar.

<sup>6)</sup> Inderdaad Zijn zoon: Hos 11,2.

<sup>7)</sup> tav het vader-beeld in de HS merken wij op dat de bijbelschrijvers daarbij meer de patriarchale vader op het oog hebben dan de enigszins in het sentimentele getrokken vaderfiguur van gangbare, stichtelijke toespraken.

<sup>8)</sup> כִּיבֶּר — liegen (trouwbreuk plegen met het woord), zie als parallel Ps 89,36.

<sup>9)</sup> Dat is dan ook het echte spreken. „Maar woorden” zijn in het OT leugens, vgl Boman aw 52.

andere negatief, in beide gevallen gaat het om hetzelfde: wij krijgen de trouw van Israels Bondgenoot te horen. Om deze prediking is het in de teksten begonnen, niet om het afgrenzen van een openbaringsgestalte tegenover het wezen Gods.

In dit verband kunnen we ook, zij het kort, op de teksten ingaan die van een berouw van God spreken, en andere die juist het tegendeel willen uitdrukken: JHVH kent geen berouw. Ook hier heeft men van ouds willen spreken van typisch anthropomorfe teksten (berouw), waartegenover men dan de teksten die het berouw ontkenden als niet-anthropomorf of „eigenlijk” wilde stellen <sup>10)</sup>.

We hebben reeds gezien dat we hier niet zozeer met een exegese-op-de-klank-af in aanraking komen, als wel met een reeds bij voorbaat vaststaande goddelijke standaard, tw de onveranderlijkheid Gods, die men als hermeneutisch principe hanteert. Het berouwhebben acht men met deze onveranderlijkheid in strijd, en het niet-berouwhebben wil men als een adequate weergave daarvan lezen.

De exegetische kunstgrepen die men moet toepassen om zowel aan de tekst als aan de hermeneutische standaard trouw te blijven, stellen aan de uitleggers intussen grote eisen.

Enerzijds wil men met behulp van een klein aantal teksten die als bewijsplaats voor de onveranderlijkheid Gods gelden <sup>11)</sup>, het dooraande spraakgebruik van de HS voor „oneigenlijk”, dwz minder juist verklaren <sup>12)</sup>.

Hier ligt reeds een moeilijkheid op zichzelf: in hoeverre is de hermeneutische regel, dat men minder heldere plaatsen moet verklaren met behulp van de meer heldere Schriftwoorden, zó te hanteren dat bij de bepaling van wat wel en niet helder is, subjektieve voorkeur van de exegeet is uitgesloten? <sup>13)</sup>

Dat brengt ons op een tweede opmerking. Als die onveranderlijkheid Gods een buiten-bijbels, tw een duidelijk filosofisch gegeven is, staan we metterdaad voor het feit dat niet de ene Schriftplaats de andere uitlegt, maar dat alle Schriftplaatsen vanuit een aan de HS vreemde problematiek worden geïnterpreteerd. Met het gevolg dat men zich het getuigenis van Oud en Nieuw Testament laat ontgaan.

Als men de woorden die over het berouw van JHVH spreken, losmaakt uit de kontekst van de traditionele standaard en ze in de samenhang van het OTische getuigenis laat staan, zal blijken dat ze noch met de onveranderlijkheid Gods in traditionele zin, noch met de zo bekende onderscheiding tussen wel of niet mensvormig spreken te maken hebben.

Reeds bij de kerkvaders is het in dit verband gebruikelijk om teksten als 1 Sam 15,11 („Het berouwt Mij, dat Ik Saul tot Koning heb aangesteld”) en 1 Sam 15,29 („Ook liegt de onveranderlijke Israels niet en Hij kent geen berouw; want Hij is geen mens, dat Hij berouw zou hebben”) tegen elkaar uit te spelen <sup>14)</sup>.

10) We herinneren aan Calvijn in dit verband. Men zie hoofdst III en IV van het eerste deel.  
11) bv Ps 102,26-28; Mal 3,6; Jak 1,17. We komen op de geldigheid van dit beroep straks terug.

12) Het verbum  $\square\pi\lambda$  wordt  $\pm$  30 maal met JHVH als subjeet gebruikt in de betekenis van: berouw hebben, zie Gen 6,6.7; Ex 32,12.14 enz.

13) Zie hoofdstuk II.

14) Aan het slot van het hoofdstuk (vs 35) volgt nog een keer: „het berouwde JHVH dat Hij Saul tot koning over Israel had aangesteld”.



Vanuit de teksten zelf is er echter geen enkele aanleiding om zo te werk te gaan.

In vers 11 (vgl vs 32) spreekt het woord berouw van een goddelijke emotionele reactie op het handelen van de mens. Het drukt zowel „het diepe en pijnlijke gegriefd-zijn van God” uit <sup>15)</sup>, als Zijn terugkomen op een besluit.

Zonder enige aarzeling (vanuit de traditionele standaard voor het goddelijke) kan het bijbelse spreken deze beide aspecten van het woord berouw doorlopend honoreren.

Dat Israëls God teleurstelling kent, smart, verdriet en andere gelijksoortige emoties wordt door de bijbelschrijvers onbevungen uitgesproken <sup>16)</sup> Israel kan JHVH vermoeien (עָרַע <sup>17)</sup>), krenken (כָּעַס <sup>18)</sup>), Hem of Zijn heilige Geest smarten aandoen (עָצַב <sup>19)</sup>). Zelfs van de benauwdheid (צָר) van JHVH kan gesproken worden <sup>20)</sup>.

Men kan hier verder nog vele andere woorden aan toevoegen, die elk op hun wijze het emotioneel reageren van JHVH kunnen belichten <sup>21)</sup>.

Wij noemden in dit verband slechts enkele uitdrukkingen om te laten zien dat het OT (en het NT) allerm minst zó afwerend tegenover de gedachte van een goddelijke smart, teleurstelling of ergernis staat als de traditie dat pleegt te doen. Integendeel: „Affekte aber hat nur JHVH, wie nur Er ein Herz und Augen hat” <sup>22)</sup>.

Deze emotionele zijde van het woord berouw — als we daar weer naar terug mogen keren — sluit zonder meer aan bij de totaliteit van de voorstelling die in deze spreekwijze besloten ligt. Er wordt mee uitgedrukt dat het menselijk handelen JHVH niet koud of onbewogen laat. JHVH is een God die in Zijn doen en laten reageert op het doen of niet-doen van Zijn volk. Gods daden en woorden zijn maw het tegendeel van tijdloos-eeuwig, ze zijn konkreet-historisch bepaald. Hij leeft niet „als het ware” het leven van Zijn schepselen mee, zoals we Bavinck hoorden zeggen. Het OT kent alleen een God die geheel en al het leven van Zijn schepselen meeleeft <sup>23)</sup> en Zich daarin juist als Israëls God bewijst: JHVH. Zijn berouw-hebben markeert Zijn wijze van God-zijn in onderscheiding van de goden.

Bij hen is altijd alles hetzelfde, want in wezen reageren zij helemaal

<sup>15)</sup> vgl deGroot-Hulst Macht en wil 193. Men vergelijk ook het parallellisme in Gen 6,5: het berouwde JHVH en het smartte Hem (עָצַב) aan Zijn hart.

<sup>16)</sup> nav berouw spreken deGroot-Hulst aw 193 van „de smart van God”. Vgl ook ShHBBlank Doest thou well to be angry? (HUCA 1955 vol xxvi 29) die naast andere voorbeelden op Jona 4,9 ev en Jer 45,1–5 wijst, waar het „understatement” van de woorden ook de smart van JHVH is.

<sup>17)</sup> Jes 43,23; Mal 2,17.

<sup>18)</sup> Jer 7,18; 11,17 en pass. Hetzelfde verbum in 1 Sam 1,7. JRidderbos Het Godswoord der profeten III 171 zegt ervan dat „de voorstelling van een God aangedaan leed dus wel eenigermate” meesprekt.

<sup>19)</sup> Jes 63,10; Ps 78,40. Vgl ook Gen 6,6 en voor het NT Ef 4,30.

<sup>20)</sup> Jes 63,9 (in SV en NV). Scheepers aw 277 stelt voor om te lezen: „Hij was voor hen een redder in al hun benauwdheid. Niet een engel of boodschapper, maar Hijzelf heeft hen verlost”.

<sup>21)</sup> Men zie nog het woord „jaloers” (כָּנַן) dat we boven bespraken.

<sup>22)</sup> BJacob Genesis 182. Vgl ook TEPollard The impassibility of God (Scott Journal of Theol 1955, 353 ev): „If we take seriously the idea that God cannot suffer or experience ‘passions’, we have either to rewrite the Scriptures or treat them as a collection of books embodying primitive anthropomorphic conceptions of God” (360).

<sup>23)</sup> Zo spreekt Vriezen, Hoofdlijnen 180, terecht van een „met de mens meelevende God”.

niet<sup>24</sup>)! Ze spreken en handelen niet, „ze doen geen kwaad, maar goed-doen is er bij hen ook niet”<sup>25</sup>).

JHVH daarentegen „verandert” in de loop der gebeurtenissen van houding<sup>26</sup>): Hij kan op Zijn vorige daden terugkomen, zij het dan dat het Hem smart aan Zijn hart, en het goede dat ermee bedoeld was ongedaan maken<sup>27</sup>). Maar Hij kan ook het omgekeerde: het kwade dat Hij bevolen had, alsnog afgelasten. Over deze wending spreekt het OT nog veel breedvoeriger. Hij heeft berouw over het kwade dat Hij gesproken had te zullen doen, en Hij deed het niet<sup>28</sup>). Men mag zelfs zeggen dat door héél het OT heen juist op *deze* „berouwelijkheid” Gods (als een van Zijn kenmerken!) een beroep gedaan wordt<sup>29</sup>).

Waar men dit berouw als karakteristiek van Israëls God wil inruilen voor een even onbewegelijke als onbewogen onveranderlijkheid, daar zie men toe dat niet in één adem alle menselijk bidden en handelen van zijn zin beroofd wordt<sup>30</sup>).

Dat het in deze wendingen van barmhartigheid naar toorn, en van toorn naar barmhartigheid, niet om willekeur of grilligheid begonnen is, hoeft geen betoog.

Men kan eerder zeggen dat een dergelijke duiding van JHVH's berouw-hebben van het kwaad dat Hij gesproken had, niet alleen een volslagen onbegrip omtrent het werkelijke Zijn van JHVH verraadt, maar zelfs de schijn op zich laadt van een even opzettelijk als geraffineerd protest tegen het God-zijn van JHVH<sup>31</sup>).

Hij betoont zich *in* het voltrekken van deze wendingen zoals ze in de loop van Israëls geschiedenis naar voren komen, Zichzelf: Bondgenoot van de mens, die trouw blijft aan het bondgenootschap, óók als de handhaving daarvan het gericht over Israëls ontrouw meebrengt.

Tegen de achtergrond van deze wendingen<sup>32</sup>), mn de wending van de toorn naar de barmhartigheid, zullen we vervolgens die woorden moeten horen waarin van JHVH gezegd wordt dat het hem „niet berouwen” zal (1 Sam 15,29; Jer 4,28 en pass bij Jeremia).

Ook in deze woorden gaat het om een goddelijk reageren op de trouwe-loosheid van Saul cq van Israël. Als die de proporties van verharding aanneemt, welnu dan zal JHVH niet meer op Zijn dreigementen terugkomen. Zijn gericht zal dan definitief Zijn laatste woord zijn.

In sterkere bewoordingen kan ons nauwelijks verteld worden hoe dra-

24) 1 Kon 18,27 en 29: niemand gaf antwoord.

25) Jer 10,5.

26) Ps 77,11. De dichter beklaagt er zich hier over.

27) BJacob aw 179 ev wijst op Raschi (tegenover Maimonides) die een „Sinnesänderung” van JHVH geen OTisch „Skandalon” acht. Vgl de konklusie van BJacob zelf: „Für den lebensvollen Gottesglauben der hebräischen Bibel besteht die aristotelisch-stoische Apathie Gottes nicht” (tap).

28) Men zie dergelijke zinswendingen bv in Ex 32,14 en Jona 3,10. Vgl over Jona de prachtige ekskurs van Miskotte Als de goden zwijgen 352–355.

29) Uitdrukkelijk als kenmerk vermeld in Joel 2,13 en Jona 3,9. Zakelijk aanwezig in parallele formuleringen als Ex 34,6, Ps 86,15, Ps 103,8 en Num 14,18. BJacob aw 180 noemt het berouw hebben van JHVH terecht „ein hoher Ruhmestitel”.

30) „Er kann auch anders”, aldus het opschrift boven een preek van Barth over het gebed van Hizkia (2 Kon 20) in: Suchet Gott, so werdet ihr leben München 1928.

31) Ik had het willen voorkomen, zegt Jona (4,2) wanneer hij JHVH's barmhartigheid ook over Nineve uitgestrekt ziet.

32) In Jer 18,7–10 vinden we beide wendingen na elkaar (berouw over het kwade en berouw over het goede).

matisch-historisch het verbond tussen God en Israel in het OT wordt opgevat.

We zullen kunnen toevoegen: opnieuw wordt het duidelijk hoe ook in deze dreigende woorden van „geen berouw” elk element van willekeur ontbreekt.

JHVVH reageert (in het boek Jeremia is dat hoogst emotioneel getekend) op Israels ontrouw. Geen berouw — dat is zijn laatste woord aan een *trouweloze* partner.

Hoewel?

Wij schrijven hier voltuit het woord uit Zacharia 8: „Want zo zegt de HERE der heerscharen: Zoals Ik mij voorgenomen had u kwaad te doen, toen uw vaderen Mij vertoornden, zegt de HERE der heerscharen, en het Mij niet berouwde, zo heb Ik in deze dagen Mij weer voorgenomen Jeruzalem en het huis van Juda wel te doen: vreest niet” (vs 14, 15).

Dit woord kan ons eens en vooral bevrijden van de onveranderlijkheidsproblematiek en de daaraan gekoppelde onderscheiding tussen wel en niet mensvormig spreken. Er wordt herinnerd aan een voornemen Gods om kwaad te doen en aan Zijn uitdrukkelijke betuiging om daarvan geen berouw te hebben. Men kan hier dus denken aan het woord van 1 Sam 15,29: „Hij kent geen berouw, want Hij is geen mens dat Hij liegen zou” of aan dergelijke wendingen in het boek Jeremia. Maar zelfs van deze onberouwelijkheid kan JHVVH weer berouw hebben! Hij verandert opnieuw van voornemen.

Voor een spekulatieve theologie met haar identiteit tussen God en het onveranderlijke Zijn moeten zulke woorden wel onverteerbare uitspraken over God zijn.

Wij denken in dit verband aan Schilders bezwaren tegen een „voor” en een „na” bij Gods liefde en Gods toorn, en aan zijn protesten om te spreken van goddelijke wendingen in het algemeen, en van Gods berouw in het bijzonder. Toorn en liefde komen immers uit Gods wezen op?

Daarom kunnen ze elk voor zich niet anders dan „eeuwig” zijn, en valt aan wendingen van het een naar het ander niet te denken dan in de vorm van schijnwendingen. Zoals lankmoedigheid bij God in laatste instantie ook schijn-lankmoedigheid moet heten, omdat ze niets te maken kan hebben met een goddelijk afwachten maar hooguit uitstel van eksekutie kan betekenen.

Schilder heeft gelijk — in zoverre volgens hem toorn, liefde, lankmoedigheid en berouw met Gods wezen moeten samenhangen. Maar ipv een aanval op het doorgaande bijbelse spreken vanuit zijn godsvoorstelling te ondernemen, had hij de zaak moeten omdraaien en zijn godsvoorstelling laten corrigeren door het (voor hem zo weerbarstige) spreken van de HS. Met dat wezen Gods zoals Schilder zich dat voorstelt: abstracte souvereiniteit en transcendentie, is berouw-hebben niet in overeenstemming te brengen. Maar met het Bondgenoot-zijn van God in woorden en daden zijn deze wendingen juist gegeven, zowel die naar de toorn als die naar de barmhartigheid.

Al mogen we eraan toevoegen: allermeeest die laatste!<sup>33)</sup>.

<sup>33)</sup> Toorn moet men dan ook niet een „eigenschap” Gods noemen, zoals reeds JRidderbos Het Godswoord der Profeten III 172 ev terecht opmerkte. Vgl idem RPrenter Schöpfung und Erlösung 208.

Ook de toorn Gods is een reactie van Zijn Bondgenoot-zijn. We moeten zelfs zeggen: eerst daarom is zij zo geducht in het bijbelse spreken.

„Het is die gesmade en gekrenkte liefde, die *vanwege Israels zonde nu* in toorn gaat branden om de krenking van zich af te weren”<sup>34</sup>).

Terecht legt JRidderbos die we zojuist aanhaalden er voortdurend de nadruk op dat de toorn Gods wordt opgeroepen door Israels historische daden of liever: wan-daden<sup>35</sup>).

Het toornen is een uitgelokte reactie van JHVVH zouden we kunnen zeggen, maar Zijn bondgenoot-zijn is dat niet. Als JHVVH toorn, doet Hij dat dan ook niet van harte<sup>36</sup>).

Wij denken in dit verband aan het eigenaardige bijbelse spreken over JHVVH die „lankmoedig” is (אֵין אֵין, μακρόθυμος)<sup>37</sup>).

Men kan van deze uitdrukking allereerst al zeggen (vgl het woord berouw) dat zij een „voor” en een „na” bij God veronderstelt, inzoverre Gods lankmoedigheid wil uitdrukken dat Hij de uitbarsting van Zijn toorn „hinausschiebt bis ein anderer Sachverhalt beim Menschen eingetreten ist, der eine Rechtfertigung dieses Hinausschiebens bedeutet”<sup>38</sup>).

Men zal daaraan echter moeten toevoegen dat het in dit „hinausschieben” niet om een handelen Gods gaat dat van Zijn innerlijke gezindheid is los te maken. Wanneer Horst aan opschorting van gericht wil denken, is dat op zichzelf niet onjuist. Maar men zou toch mogen vragen *waarom* JHVVH dan uitstelt<sup>39</sup>) en juist op deze vraag gaat Horst niet in<sup>40</sup>). Daarmee grijpt hij langs de pointe van het woord „lankmoedigheid” heen. Het heeft naar de nederlandse woordvorm iets met „gemoed” te maken, zoals „barmhartigheid” met „hart” samenhangt. Ook in het grieks is deze samenhang bewaard: geen μακρόθυμος zonder θυμός. Voor de oorspronkelijke hebreeuwse uitdrukking geldt dit geheel en al<sup>41</sup>). „Lankmoedig” wil niet maar zeggen *dat* God het gericht kan opschorten, maar ook *waarom* Hij dat doet. „Lankmoedigheid” is een woord dat ons de daadwerkelijke, in historische wendingen zich voltrekende en zichzelf handhavende bondgenootschappelijke gezindheid van JHVVH predikt. Bondgenoot van Israel wil Hij zijn en blijven.

Juist een woord als dat van Zach 8,14.15 predikt ons dan ook dat zijn „allerlaatste” woord niet dat van de toorn maar dat van de genade is. Het is gelijk aan het „allereerste”, Zijn roeping van Israel die onberouwelijk is<sup>42</sup>).

Dit woord uit Zacharia laat ons echter tegelijk zien dat we meer moeten zeggen dan alleen dat JHVVH *in* deze historische wendingen Bond-

34) Aldus JRidderbos aw 174. Idem Fichtner ThW V (sv ὀργή) die „Jahves verletzte heilige Liebe” de „zentrale Motivierung” van de toorn Gods noemt.

35) Zie ook aw 173 met verwijzingen.

36) vgl hier Klaagl 3,33.

37) Inderdaad een eigenaardig woord. Door אֵין אֵין met μακρόθυμος te vertalen (LXX) ontvangt „ein in der profanen Gräzität ziemlich bedeutungsloses Wort einen neuen, unausdenkbar tiefen Sinngehalt”, Horst ThW IV 378 (sv).

38) Zo terecht Horst aa 380.

39) 120 jaar kan afwachten (1 Petr 3,20)! Vgl hierover GCBerkouwer De Voorzienigheid Gods 84 ev.

40) Dat brengt zijn artikel in het ThW toch te dicht in de buurt van Schilders uiteenzettingen, vgl hoofdst I.

41) vgl bv Scheepers aw 38.

42) Rom 11,29 (ἀμεταμέλητος).

genoot is. Ook dat is waar: het God-zijn van JHVH als Zijn Bondgenoot-zijn in Zijn woorden en daden is zó vanzelfsprekend een handelen en spreken *in* historische wendingen, dat hier voor geen enkele israeliet een probleem gelegen heeft. Het God-zijn van JHVH is — juist als Bondgenoot-zijn — een zijn in de geschiedenis, evenals dat van het mens-zijn van de mens gezegd kan worden. Wij staan met dit zijn-Gods-in-de-geschiedenis dan ook voor één van de voor Israël meest vanzelfsprekende aspecten van JHVH's mensvormigheid.

Wij moeten echter aan het bovenstaande toevoegen dat JHVH in Zijn handelen en spreken als Bondgenoot óók Zichzelf — en daarmee Zijn eeuwig voornemen met Israël *handhaaft*. Wij mogen Zijn handelen wel omschrijven als een reageren op het handelen van Israël, en daarmee de structuur van het verbond als een samengaan van twee partners honoreren. Maar in dit reagerend handelen ontmoeten we intussen de heilswil van JHVH, dwz van die God die dwars door het heen en weer van de verbondsverhouding Zijn voornemen realiseert. JHVH staat niet alleen *in* de geschiedenis, maar Hij *maakt* de geschiedenis ook (of breekt die) als Heer van de geschiedenis <sup>43</sup>).

Wij raken hier aan een punt waar iets van de traditionele leer over de immutabilitas dei ons aanspreekt. Men wilde met deze leerstelling (oa) voorkomen dat de geschiedenis gezien zou worden als de ontplooiing van menselijke *aktie*, gevolgd door een daarvan afhankelijke *reactie* van God.

Terecht heeft de christelijke theologie zich van dergelijke gedachten-gangen gedistantieerd. Ze passen beter in een (joodse) korrelatie-verhouding dan in de OTische structuur van het verbond.

Om in verband met JHVH's smart te spreken van een „pain of frustration” die JHVH zou voelen <sup>44</sup>), gaat daarom te ver omdat het een miskenning van het Heer-zijn van JHVH betekent, zoals het OT daarvan getuigenis aflegt <sup>45</sup>).

Het bezwaar ertegen is niet het feit dat JHVH op deze wijze wezenlijk in het geschiedenis betrokken is. Wij zagen dat het OT inderdaad zo spreekt. Tegenover een lange en taaie traditie zullen we dat moeten volhouden, en JHVH's zijnswijze in de geschiedenis niet maar een openbaringsgestalte mogen noemen die dan door zijn onveranderlijkheid als Zijn echte zijnswijze overschaduwd zou worden.

Om het Schriftgetuigenis goed te verstaan zullen we hieraan echter moeten toevoegen: *in* de geschiedenis bewijst Hij Zichzelf als *Heer* der geschiedenis <sup>46</sup>).

Dat is de prediking van de HS. Wij geven in dit verband de voorkeur aan de uitdrukking „Heer der geschiedenis” en spreken liever niet van JHVH die „boven de geschiedenis” staat. Met deze laatste uitdrukking zouden we wellicht weer voet geven aan de gedachte dat JHVH (de

<sup>43</sup>) Een geschiedenisbegrip dat JHVH in Zijn handelen als *de* „factor” van de geschiedenis zou elimineren, gaat van een andere geschiedenisopvatting uit dan de bijbelschrijvers. Over de problemen die het OT als historiebeschrijving oproept zie men NHRidderbos Het OT en de geschiedenis GTT 57e Jaarg 4/5 (112 ev) en 58e Jaarg 1 (1 ev).

<sup>44</sup>) Aldus de wederkerigheidsgedachte bij ShBlank aw 36 ev.

<sup>45</sup>) Zijn plannen worden niet gefrustreerd, vgl Jes 46,10 ev.

<sup>46</sup>) vgl de „bewijsvoering” van de profeten: JHVH gebruikt de Assyriërs (Jes 10,5), Nebukadnezar (Jer 29,5), Cyrus (Jes 45,1). Zelfs de toekomst is van Hem (Jes 41,7.21–24).

„eigenlijke” JHVH dan) toch buiten de tijd staat. Wij menen echter te moeten blijven bij de gedachte dat Israels God niet boven of buiten de geschiedenis maar in de geschiedenis God is en als God handelt <sup>47)</sup>.

JHVH's reagerend handelen in Zijn historische wendingen (Zijn „berouw”) wordt daarom in het Schriftgetuigenis nergens als een konkurrender instantie tegenover Zijn Heer-zijn van de geschiedenis getekend. Hij is het laatste op de wijze van het eerste.

Er is dan ook geen enkel bezwaar om van een historisch *reageren* van JHVH te spreken. Meer nog: het bijbels getuigenis legt ons dit woord in de mond als een saillant stuk prediking aangaande Israels God die op de wijze van het verbond met de mens omgaat <sup>48)</sup>. Het gaat er alleen om dat wij zullen weten dat het JHVH is, die hier reageert, dwz dat de historische Partner van Israel de Heer der geschiedenis is, die juist *in* Zijn wendingen van toorn naar genade (en omgekeerd) de geschiedenis van Israel tot heilsgeschiedenis voor de wereld maakt. Om dit op het woord berouw toe te passen: niet *achter* het berouw Gods, maar *in* Zijn berouw ontmoet Israel de eigenlijke God van het Verbond.

Dat maakt het intussen niet onmogelijk, maar juist mogelijk, om op een zinvolle manier over Gods „onveranderlijkheid” te spreken, al verdient een ander woord in dat geval stellig de voorkeur. Maar men moet zich hierbij dan niet klakkeloos beroepen op de woorden die van JHVH zeggen dat Hij „geen mens” is en dus „geen berouw” kent. Ongetwijfeld is de bedoeling van dergelijke zinsneden om ons te verzekeren van JHVH's konstantie. Hij is geen mens, heeft de kracht van: Hij is geen *wispelturig* mens, noch in Zijn wendingen naar toorn (1 Sam. 15,29), noch in zijn wendingen naar barmhartigheid (Num 23,19).

Hij blijft in deze wendingen Zichzelf. Dat betekent echter dat Zijn konstantie niet alleen door de woorden van „niet-berouw”, maar evenzeer door de woorden van „berouw”, niet alleen met behulp van uitdrukkingen als „niet veranderd zijn” <sup>49)</sup>, maar evenzeer met behulp van termen als „veranderen”, „wederkeren” gepredikt wordt <sup>50)</sup>.

Vanuit een gedachtengang die Israels God „aeterniseert”, komt men hier in onoplosbare tegenstrijdigheden. En erger, zoals we reeds zagen: de konkrete geschiedenis verdwijnt achter de horizon van een buiten de tijd geplaatste verhouding tussen God en mens <sup>51)</sup>.

In de HS speelt zich de verhouding tussen God en mens af als een konkreet gebeuren in de tijd. En in de loop van *dit* gebeuren bewijst JHVH Zichzelf *in* Zijn daden en woorden als Israels Bondgenoot, wiens trouw (אמת) tot in eeuwigheid is <sup>52)</sup>. Hij blijft Dezelfde, kan de Schrift

<sup>47)</sup> vgl Torgny Bohlin Den Korsfäste Skaparen Stockholm/Uppsala 1952, die ipv de uitdrukking „övershistoriske Gud” wil spreken van „Skaparen såsom tidens Herre”, 21.

<sup>48)</sup> EBrunner Dogmatik I 288 ev werkt er sterk mee.

<sup>49)</sup> Mal 3,6. Vgl ook Hos 11,9.

<sup>50)</sup> Wij wijzen nog op de grote rol die het woord שׁוּב speelt in Israels gebeden: „Keer weder, JHVH...” vgl bv Jes 63,17; Ps 6,5; 80,15; 90,13. Ten onrechte stelt Michaeli dat men in het OT dit werkwoord niet ivm God gebruikt, aw 41.

<sup>51)</sup> Wij herinneren nog eens aan Origenes' moeilijkheden op dit punt: geschiedenis als „umbra” van de echte (tijdloze) hemelse werkelijkheid. Vgl hierover JDaniélou Origène 125 ev.

<sup>52)</sup> Men zie (vgl de konkordantie van bv Lisowsky) de grote rol die het woord אמת tav JHVH speelt in het OT.

zeggen<sup>53</sup>), Hij is niet veranderd<sup>54</sup>), in één woord: bij Hem is geen schaduw van ommekeer<sup>55</sup>).

In al deze en dergelijke uitdrukkingen komen we niet in aanraking met „het onveranderlijke zijn zelf”, zoals Bavinck schrijven kan<sup>56</sup>), maar met de trouw van JHVH aan Zichzelf en Zijn eeuwig voornemen. Om konstant te zijn, verandert JHVH Zijn weg en wendt Hij het lot van Zijn volk<sup>57</sup>).

In plaats van het woord onveranderlijkheid zullen woorden als „bestendigheid”, „betrouwbaarheid” beter kunnen uitdrukken wat de HS aangaande Israels God verkondigen wil<sup>58</sup>).

„Die Beständigkeit und Verlässlichkeit Gottes ist das Ziel der Aussage”<sup>59</sup>).

\* \* \*

Wij breken hier af. Het ging ons slechts om enkele voorbeelden die ons konden leren dat het taalgebruik van de HS geen sporen vertoont van een spanning tussen God-naar-Zijn-wezen en God-in-Zijn-openbaring, anders gezegd: tussen de „eigenlijke” en de zg mensvormige God<sup>60</sup>).

De echte God is Israels God, de God die berouw heeft en zich van barmhartigheid naar toorn en van toorn naar barmhartigheid kan wenden. In Zijn historische daden en woorden is JHVH de echte God. Wij moeten Zijn אמת (Zijn echte God-zijn) niet daarachter zoeken.

Het zou ons te ver voeren om hier nog op andere zg eigenschappen Gods in te gaan, die eveneens het zijn van JHVH in Zijn historisch handelen prediken. Wat de spekulatieve theologie bv onder omnipraesentia verstaan heeft of onder omniscientia, is niet zonder meer identiek met hetgeen we van deze „eigenschappen” horen in het Schriftgetuigenis. De alomtegenwoordigheid van JHVH is nog het sprekendste voorbeeld.

Wie de moeite neemt om de theologie op haar uiteenzettingen van deze „eigenschap” Gods na te gaan, zal vanaf Philo tot Bavinck hetzelfde ingewikkelde beeld terugvinden, resulterend in de opmerking (van Philo, bij Bavinck terugkerend) dat men van God gelijkelijk kan zeggen, dat Hij overal en nergens is<sup>61</sup>).

De tegenwoordigheid van JHVH is hier losgemaakt van Zijn handelen in historische zin. Wij kunnen gerust zeggen: dat is ze in het Schriftgetuigenis nergens.

JHVH „daalt neder” om de torenbouw van Babel te bezien (Gen

53) Ps 102,26–28. Vgl de daar gebruikte uitdrukking: „aan uw jaren komt geen einde”. Ook het zijn van JHVH is een zijn „in jaren”!

54) Mal 3,6.

55) Jak 1,17.

56) In een sterk filosofische passage aw II 129.

57) vgl Miskotte aw 354. Idem GCBerkouwer De Zonde II Kampen 1960, 164.

58) KBarth KD II 1, 551 ev gebruikt bv het woord „Beständigkeit”. Brunner Dogm I 292 spreekt van „Treue Gottes”.

59) Aldus LKöhler aw 2 over Num 23,19 en Mal 3,6.

60) Een heel andere spanning, die men intussen ook met de (maar dan bijbels gevulde) woorden wezen en openbaring kan uitdrukken, treffen we in Luthers gedachten over de „larva Dei” aan. Het gaat dan niet om tijdloos wezen en openbaring-in-de-tijd, maar om een suksessie van gestalten („maskers”) in de loop van de gebeurtenissen. Vgl hierover JTBakker Coram Dei 151 ev en het vervolg van dit hoofdstuk.

61) Over Philo zie men Hoofdst III. Bavinck aw II 138. Men zie vooral ook het exposé van Kuyper (LocI I, III 303 ev), geheel in dezelfde geest.

11,5.7), Hij komt en stelt Zichzelf tegenwoordig in Silo (1 Sam 3,10), „verschijnt” te Bethel (Gen 35,1.9), op het verzoendeksel (Lev 16,2) in de tent (Deut 31,15) enz enz.

Het OT betuigt ons de alomtegenwoordigheid dus niet als een „rustende” eigenschap van het zijn Gods, maar als een daad in historische zin, een tegenwoordigheid waarover men in de HS als een opzettelijke daad van JHVH spreekt en waar men om bidt<sup>62)</sup>.

Evenzo kunnen we in het Schriftgetuigenis zien dat JHVH's alwetendheid Zijn handelen veronderstelt. Hij doet er iets voor, als we het zo mogen zeggen, om de dingen aan de weet te komen<sup>63)</sup>.

Dat Zijn eigenlijke God-zijn van dit handelen en spreken in historische zin losgemaakt moet worden, vermelden de bijbelschrijvers er nergens bij. Tenzij wij uit bepaalde uitdrukkingen, mn die waarin ons een zekere verhulling van JHVH gepredikt wordt, de konklusie zouden moeten trekken dat het OT bij de historisch-handelende JHVH *wel* aan een openbaringsgestalte gedacht heeft, waarachter dan het verborgen wezen van JHVH zou liggen, zodat we niet slechts een aantal plaatsen, maar „gans de HS” gebrekkig in haar spreken over God zouden moeten noemen.

Wij willen ons nog expliciet met deze kant van de zaak bezig houden.

Wat verstaat het OT onder de verborgenheid Gods?

## B. De verborgenheid Gods

Het heeft zin om ons nog eens met zoveel woorden af te vragen of de HS werkelijk via de woorden voor verborgenheid en verhevenheid Gods het transcendentieprobleem stelt of dat juist — omgekeerd — de afwezigheid van deze problematiek kenmerkend voor het Schriftgetuigenis mag heten.

In het laatste geval is niet maar de traditionele onderscheiding tussen mensvormige en niet-mensvormige plaatsen in de HS, maar evenzeer de bewering dat „gansch de Schrift” (Bavinck) menselijk dwz inadekwaat over God spreekt, van zijn zin beroofd.

De traditionele hermeneutische sleutel voor het verstaan van de bijbelse spreekwijzen heeft dan afgedaan.

Wij willen dit onderzoek doen door een kritische revisie van een aantal gangbare dogmatische begrippen toe te passen, en beginnen met het Schriftbewijs voor de zg onzichtbaarheid Gods.

Vanuit de afwezigheid van elke belangstelling voor een *natura dei* in spekulatieve zin, mogen we reeds aannemen dat de verborgenheid van JHVH in het OT niet hetzelfde is als Zijn onzichtbaarheid vanwege Zijn *natura*.

We zullen echter bovendien zien dat ook de tekst van de HS zelf, juist waar zij als bewijsplaats moest dienen, zich tegen een dergelijke interpretatie verzet, en daarmee tegen een traditie die vanaf Origenes (Philo)

<sup>62)</sup> Eerst vandaaruit wordt de schrik en de vreugde over „die Unentrinnbarkeit Gottes” (Ps 139) begrijpelijk. Deze term is overigens passender dan die van „alomtegenwoordigheid”. Zie verder Ps 145,18: „JHVH is nabij allen die Hem aanroepen...”

<sup>63)</sup> Men zie nogmaals Gen 11,5. Verder bv Ps 11,4; 14,2; 33,13; 94,9 enz over de ogen van JHVH, waarmee Hij het doen en laten van de mens volgt.



reeds in de theologie een rol speelt: het wezen Gods is qua talis onzichtbaar van aard. Daaraan werd dan meteen verbonden: en dus onkenbaar.

Reeds vanaf het begin van deze traditie stoten we op een dergelijke gelijkstelling tussen de onzichtbaarheid en de onkenbaarheid Gods. Origenes bv knoopt aan de teksten, die dan de onzichtbaarheid van God zouden bewijzen, lange beschouwingen vast over de onmogelijkheid om God te kennen<sup>64</sup>). Deze gelijkstelling laat zich verstaan. Op de achtergrond staat de geestelijke natuur Gods die naar zijn aard niets te bieden heeft aan de menselijke ogen, zelfs de menselijke *voûç* schiet hier in reikwijdte tekort.

Hoewel de onzichtbaarheid Gods voor Origenes dus allereerst een konklusie uit de geestelijke natuur Gods is<sup>65</sup>), hanteert hij haar tegelijk als een bewijs voor deze geestelijke natuur en voor de onkenbaarheid Gods die daarmee gegeven is. Door heel de kerkgeschiedenis heen vinden we althans deze gelijkstelling tussen onzichtbaarheid, onkenbaarheid en geestelijke natuur terug<sup>66</sup>). Een bewijs temeer hoe vanzelfsprekend men de locus de Deo vanuit de natura-gedachte heeft opgebouwd.

Nu kan men inderdaad vele malen in de HS lezen dat God niet gezien kan worden. We lezen bv in Ex 33,20 uitdrukkelijk dat JHVV tot Mozes zegt: „geen mens (לֹא אָדָם) zal Mijn aangezicht (אֶת פָּנַי) zien en leven”.

Het opmerkelijke is intussen dat daarmee nog niets gezegd is over een onzichtbaarheid van het goddelijk wezen. Er valt juist wat te zien, daarom kan Mozes er ook om vragen<sup>67</sup>). Meer nog: daarom kan JHVV hem enigszins tegemoetkomen. Mozes mag JHVV „van achteren” (NV, de MT leest אַתְּ אַחֲרַי en de LXX τὸ ὀπίσω μου) zien (vers 23)<sup>68</sup>). Verder gaat JHVV's toegeeflijkheid niet, terwille van Mozes zelf zoals we lezen. Want het zien van JHVV zou het sterven van een mens meebrengen. Er wordt niet bij vermeld waarom dat het geval is, maar de gedachte keert regelmatig in de HS terug<sup>69</sup>).

Daarmee is wel buiten kijf gesteld dat de zinsnede „niet kunnen zien” niet op een natura dei kan slaan die zich vanwege zijn onzichtbare hoedanigheid aan elke waarneming onttrekt. De perikoop (vgl ook de analoge plaatsen) zou zijn zin verliezen en van een vanzelfsprekendheid uitgaan die onverklaarbaar maakt waarom er nog van „een beschermende daad des HEREN” sprake moet zijn<sup>70</sup>).

Er valt wat te zien, dat moet wel de konklusie zijn. Vandaar dat het OT elders van de zeventig oudsten uitdrukkelijk betuigen kan: „zij

<sup>64</sup>) Men zie hierover nogmaals Hoofdstuk IV.

<sup>65</sup>) vgl idem HBavinck aw II 154.

<sup>66</sup>) Men zie bv Bavincks Schriftbewijs voor de onbegrijpelijkheid Gods waarvoor hij zich ook beroept op teksten als Ex 33,20.23; Lev 16,2; Deut 4,12 enz, aw II 6 en 7.

<sup>67</sup>) Terecht merkt Lohse ThW VI 774 (sv πρόσωπον) op dat slechts het *mogen* zien ontkend wordt in het OT.

<sup>68</sup>) De uitleg van deze woorden zoals Origenes die geeft („van achteren” = afdrukken en uitstralingen van het wezen Gods, niet het wezen zelf is zichtbaar, in Jerem hom 16,2 ev) blijft populair tot op heden. Vgl bv HJBaden *De grenzen der nieuwsgierigheid* Amsterdam 1960, 82.

<sup>69</sup>) Zie bv Gen 32,30; Ex 19,21; 24,11; Richt 6,22; 13,22; Jes 6,5 enz.

<sup>70</sup>) Dat is de zin van JHVV's hand die Mozes bedekt, Gispén KV ad loc. Men kan hier denken aan een parallel als Jes 49,2. Procksch Th des AT 432 vat de hand op als: wijden van de ogen waardoor Mozes ziet wat men met gewone ogen niet zien kan. Voor Origenes is de holte van de steenrots waarin Mozes stond (waardoor Mozes dus enige kennis ontving) een beeld van Jezus Christus, tap.

zagen den God van Israel . . ." (Ex 24,10). Al laat de verteller er onmiddellijk zijn verbazing op volgen. „Maar tot de vooraanstaanden der Israëlieten strekte Hij Zijn hand niet uit; zij aanschouwden God en zij aten en dronken" (vers 11). De reden van zijn verbazing is duidelijk: niet dat er wat te zien was, maar dat Hij Zijn hand niet uitstreckte!

In dezelfde geest zullen we Deut 4,12 en 15 moeten lezen. Het volk Israël in zijn geheel wordt daar gewaarschuwd voor beeldendienst. De motivering is niet dat God naar Zijn wezen onstoffelijk en dus onzichtbaar zou zijn, zodat beeldendienst een „ontologische vergissing" zou betekenen.

Er wordt alleen gekonstateerd dat ze niets gezien hebben („een gestalte naamt gij niet waar, er was alleen een stem" vs 12, „generlei gedaante" vs 15). Dat is reden genoeg om ook niets zichtbaars te maken, zoals de volken dat doen<sup>71</sup>).

Hoe weinig het om een principiële gedaanteloosheid van JHVH gaat, kunnen we in Num 12,8 lezen. Mozes, zo horen we daar, aanschouwt in tegenstelling tot het volk en zelfs tot de profeten in het algemeen, wel de תמונה van JHVH.

Niet omdat Mozes tot de „men of spiritual mind" hoort, die de verleiding niet kennen om zich „the Deity as material" voor te stellen<sup>72</sup>). Het prae van Mozes boven de anderen verliest daarmee zijn zin. De tekst wil zeggen dat Mozes intiemer met JHVH om mocht gaan dan anderen (vgl ook Ex 33,11) en deze diepere intimiteit wordt volgens de schrijver bewezen door het feit dat Mozes meer mocht (horen en) zien dan zelfs de profeten, nl de תמונה van JHVH<sup>73</sup>).

Dat JHVH een gestalte heeft die te zien is, wordt hier en elders dus niet als absurd verworpen. Er wordt alleen gezegd — doorgaans dan — dat men Hem niet *kan* zien zonder het leven erbij in te schieten. We mogen er dus bij blijven dat het OT met *deze* onzichtbaarheid van JHVH niet bedoelt te verwijzen naar Zijn geestelijke natuur, die dan voor Zijn onzichtbaar-zijn aansprakelijk zou zijn.

Een konstruktie die op grond van JHVH's onzichtbare wezen tot een spanning zou willen konkluderen tussen God-naar-Zijn-wezen (de eigenlijke God) en God-in-Zijn-openbaringsgestalte (minder eigenlijk God) kan zich op bovengenoemde woorden dan ook niet beroepen<sup>74</sup>).

Het gaat in de onzichtbaarheid niet om een eigenschap die mensen toekennen aan JHVH, maar om een *daad* die van JHVH Zelf uitgaat. Hij *wil* niet gezien worden, en dreigt daarom elke grensoverschrijding hier af te straffen met de dood.

<sup>71</sup>) תמונה (NV geeft in vs 12 „gestalte" en in vs 15 „gedaante") komt in Deut alleen voor als tt voor de kultus (4,12.15.16.23.25 en 5,8. Vgl ook Ex 20,4). De preciese uitdrukking staat Deut 4,16: een פסל תמונת, dwz een kultusbeeld (פסל) dat (in zijn verschijningsvorm) een bepaalde godheid voorstelt (תמונה). Zoiets heeft Israël niet gezien, wil 4,12.15 zeggen. Andere schrijvers nemen תמונה gewoonlijk als gestalte, uiterlijke gedaante, Ps 17,15; Job 4,16 en Num 12,8.

<sup>72</sup>) Zo Driver ICC ad loc. Hij wil תמונה dan ook tussen aanhalingstekens plaatsen.

<sup>73</sup>) „Een vorm of gestalte die Jahwe aan Mozes laat zien . . ." is, afgedacht van wat we ons daarbij zouden moeten voorstellen, een minimaliserende weergave, vgl Gispén COT ad loc.

<sup>74</sup>) Aan een dergelijke spanning gaat de studie van EFascher Deus invisibilis (Marburger theol Stud 1, 1931) mank.

Nu kent het OT meer passages waarop de traditie zich beroepen heeft om haar transcendentiebegrip te kunnen handhaven. Wij denken hier mn aan de woorden die op een of andere wijze van verhulling en verborgenheid van JHVH spreken. Ook hier, zoals we zien zullen, wijst het Schriftbewijs waarop men zich gaarne beriep, echter in een heel andere richting, en biedt het — hoe kompleks het OT overigens ook over de verhulling van JHVH kan spreken — geen enkel houvast voor een transcendentie-problematiek.

We willen beginnen met de gangbare gedachte in het OT, dat JHVH in de hemel troont <sup>75</sup>).

Zonder twijfel willen dergelijke uitdrukkingen ons voor alles de verhevenheid van JHVH boven mens en wereld betuigen. Die in de hemel woont, kan het zich permitteren om te lachen over het woeden van de volken <sup>76</sup>). De verhevenheid van JHVH in de hemel drukt Zijn onaan-tastbare overmacht over het wereldgebeuren uit. Zijn wonen in de hemel is dan ook Zijn tronen in de hemel, dwz het uitoefenen van Zijn konkrete heerschappij over Israel en de volken <sup>77</sup>).

Men kan zeggen dat het koning-zijn van JHVH in de hemel zelfs een van de meest omvattende OTische zijnsbeschrijvingen (in het doen van Zijn daden!) van JHVH is. Zelfs het Schepper-zijn drukt men met voor-liefde uit dmv de betuiging dat JHVH Zijn troon gevestigd heeft in de hemel <sup>78</sup>).

Voor ons doel is het intussen van belang op te merken dat aan dit wonen van JHVH in de hemel een zekere mate van verborgenheid inherent is. De hemel is ver verwijderd van de aarde <sup>79</sup>). Zegt men van JHVH dat Hij in de hemel woont, dan ligt in deze betuiging inderdaad „die Erdenentrücktheit Jahves” opgesloten <sup>80</sup>). Hij woont zéér hoog, kan men dan ook zeggen <sup>81</sup>).

Zózeer drukken deze woorden en uitdrukkingen een ver-zijn van JHVH uit, dat we elders het gebed horen of JHVH de hemel wil scheuren en neder wil dalen om Zijn volk te verlossen <sup>82</sup>).

Maar ook daar, waar het element van verborgenheid in JHVH's verhevenheid niet als pijnlijk wordt ervaren, klinkt het intussen mee.

JHVH's zijn in de hemel beduidt óók: op een afstand zijn, distantie, en in die zin dan ook verborgenheid.

Wij kunnen intussen reeds op grond van die paar Schriftwoorden die we noemden twee ontdekkingen doen.

Wat men van deze verborgenheid van JHVH in de hemel verder ook zeggen wil, in elk geval is *deze* verborgenheid niet identiek met een onzichtbaarheid vanwege JHVH's natura of met een gedaanteloosheid.

<sup>75</sup>) vgl over de betekenis van de hemel in het OT GvRad ThW V 503 ev (sv οὐρανός).

<sup>76</sup>) vgl Ps 2,4.

<sup>77</sup>) Jesaja (6,1 ev) en Ezechiël (1,26 ev) zien JHVH in hun roepingsvisioenen dan ook zitten op Zijn troon. In Job 1,6 ev en in 1 Kon 22,19 ev is zelfs van troonzaal en hofhouding sprake.

<sup>78</sup>) „Vast staat nu de wereld, zij wankelt niet”, Ps 93,1. Vgl verder Ps 95 (3-5), 96-99 en de andere zg „Jahve-König-Lieder”. Hierover HJKraus Die Psalmen (BKAT) XLIII ev.

<sup>79</sup>) vgl Job 22,12; Ps 103,11; Jes 55,9. Zie voor het samengaan van Koning-zijn en verborgen-zijn ook 1 Tim 1,17.

<sup>80</sup>) vRad aa 505.

<sup>81</sup>) Ps 113,5. Vgl Jes 57,15.

<sup>82</sup>) Jes 64,1.

JHVH troont zeer konkreet in de hemel, Hij is gezeten op Zijn troon, de aarde is de voetbank voor Zijn voeten enz. Wij horen zelfs van een troonzaal en Zijn hemelse hofhouding <sup>83</sup>).

De „God des hemels” zoals men JHVH in alle direktheid kan aanduiden <sup>84</sup>), blijft ook in de hemel de mensvormige: Israels Bondgenoot.

De tweede ontdekking sluit hierbij aan. De verborgenheid die met JHVH's zijn in de hemel gegeven is, heeft niet te maken met het zijn van JHVH afgedacht van Zijn handelen en spreken. Men moet de hemel immers Zijn troon noemen, van waaruit Hij regeert <sup>85</sup>).

Het zijn van JHVH in de hemel is Zijn metterdaad-koning-zijn <sup>86</sup>).

Omdat het koning-zijn *vanuit de hemel* wordt uitgeoefend, moet het tegelijk een koning-zijn *van op een afstand* heten, met al de ondoorzichtigheid en ondoorgrondeijkheid die dit voor de mens kan meebrengen. Maar deze distantie die het zijn van JHVH in Zijn woorden en daden begeleiden, dus: Zijn in-de-hemel-zijn, vormt allermintst een tegeninstantie tegen Zijn in-de-geschiedenis-zijn, zomin als het trouwens een tegeninstantie tegen Zijn mensvormige gestalte inhield.

Afgedacht van de bijbelse gedachte dat óók de hemel in de geschiedenis betrokken is <sup>87</sup>) blijft óók (of beter: is juist) die JHVH die in de hemel troont, de God van de historische omgang met Israel en de volken. Vanuit de hemel weliswaar (distantie), maar niet minder daadwerkelijk, neemt Hij aan de geschiedenis deel <sup>88</sup>).

Deze verborgenheid, die samenhangt met JHVH's zijn in de hemel, plaatst Hem maw niet buiten of boven de tijd, maar markeert Zijn wijze van zijn in de tijd: Zijn bondgenoot-zijn in woorden en daden draagt — in zijn historische daad-werkelijkheid — het karakter van verhevenheid, koninklijkheid, hoogheid, scheppende macht en als zodanig impliceert het een vorm van verborgenheid en ongenaakbaarheid <sup>89</sup>).

Voordat wij ons bezig willen houden met de verborgenheid van JHVH's historisch handelen die met bovenstaande typering gegeven is, willen wij de gedachtengang eerst nog op een andere wijze completeren.

Van hieruit valt nl ook het rechte licht op de verhullingen van JHVH bij Zijn verschijningen (de zg theophanieën).

Of wij hierbij moeten denken aan een voorstelling die parallel loopt aan die van JHVH's zijn in de hemel, of dat we de eerste als een verlengstuk van de tweede moeten zien <sup>90</sup>), doet niet veel ter zake voor ons onderzoek. De voorstellingswijzen zijn in ieder geval vergelijkbaar.

Als JHVH de hemel verlaat („de plaats Zijner woning” Deut 26,15; 1 Kon 8,30; Jes 63,15) om Zijn intrek te nemen bij Israel, op de Sinai,

<sup>83</sup>) Men zie de bovengenoemde plaatsen.

<sup>84</sup>) Daarom: de overmachtige God (vgl Dan 4,37: de koning des hemels). De uitdrukking „God des hemels” in Gen 24,7; Ez 5,12; Ps 136,26; Jona 1,9 en Dan pass.

<sup>85</sup>) De hemel wordt door Barth JHVH's „Amststelle” genoemd, KD II 1, 510.

<sup>86</sup>) vgl Traub ThW V 522 (sv οὐρανός).

<sup>87</sup>) Volgens het OT (Jes 65,17) en NT (Apoc 21,1) beide. De schepping van de „nieuwe hemel” is méér dan de schepping van een nieuw firmament.

<sup>88</sup>) vgl nog de uitdrukkingen die spreken van zijn „komen”, „zien”, „horen”, „spreken”, „onweten” en „strijden” *vanuit de hemel*. Zie bv Gen 11,5.7; Ex 19,17.20; Deut 26,15; 1 Kon 8,30; Jes 63,15 enz.

<sup>89</sup>) Men vergelijke 1 Tim 6,16 als NTische expressie van Gods ongenaakbaarheid in de hemel. Voor het aspekt van verborgenheid en ontoegankelijkheid dat ook in het NT met het woord „hemel” gegeven is, zie men Traub aa 523 ev.

<sup>90</sup>) GvRad aa 503 ev houdt zich ermee bezig.

in de tabernakel of in de tempel, dan neemt Hij om zo te zeggen, een stukje van de verhullende hemel mee. In deze zin zullen we het moeten verstaan, als er sprake is van een wolk<sup>91)</sup>, van duisternis<sup>92)</sup>, of van rook<sup>93)</sup>, waarmee de verschijningen van JHVH gepaard gaan.

Het gaat in al deze gevallen zonder twijfel om een vorm van verhulling waarmee JHVH Zijn tegenwoordigheid als Bondgenoot omringt.

Wil men het woord verborgenheid gebruiken, dan is dat bij de uitleg van deze plaatsen, vergeleken met de andere die we besproken hebben, nog het meest op zijn plaats.

Nu heeft men in de geschiedenis van de theologie mn ook aan deze omkleeding van JHVH met wolken en donkerheid de spekulaties over JHVH's verborgen wezen willen vastknopen. We herinneren ons dat bv de neoplatonisch-beïnvloede kerkvaders (en na hen een mystieke traditie tot op RÖtto) in de donkerheid en de wolken waarmee JHVH's verschijningen gepaard plachten te gaan, de symbolen van de onkenbare diepten van het zijn Gods hebben willen zien: de ineffabilitas dei, die door de openbaring slechts moeizaam en partieel doorbroken wordt.

We moeten echter zeggen dat een dergelijke interpretatie aan de werkelijke bedoeling van de tekst voorbijgaat. Het omhuld-zijn van JHVH door wolken en donkerheid wordt door de bijbelschrijvers als een *daad* van JHVH getekend: Zijn zelfverhulling of zelfverberging. JHVH *wil* in donkerheid wonen, lezen we<sup>94)</sup> en Hij houdt Zich verborgen<sup>95)</sup>.

De donkerheid rondom JHVH wordt ons niet beschreven als een eigenschap die Hem a parte hominis toegekend wordt, maar als een wijze van verschijnen die JHVH verkiest. Daarom kan deze verhulling in de verschijning ook niet betekenen dat de verschijning en de verhulling twee aspecten van JHVH's tegenwoordigheid zijn die op elkaar in mindering komen. Men laat dan zonder meer vervallen dat de teksten zo uitdrukkelijk mogelijk van Zijn *komen* spreken, Zijn neerdalen op de Sinai, Zijn wonen in tent en tempel<sup>96)</sup>.

Het is erom begonnen dat JHVH *verschijnt* in het midden van Zijn volk. Wij horen alleen *tegelijk* dat Hij Zich in dit komen en omgaan in wolken en donkerheid hult, en deze zelfverberging niet wil opgeven.

Hoe wij verder ook over deze verberging moeten denken, in elk geval is het duidelijk dat JHVH's zelfverberging niet op gespannen voet staat met Zijn tegenwoordigheid. Zijn presentie is niet de „doorbraak” van de verhulling, maar Zijn verhulling begeleidt Zijn presentie: de tegenwoordige wil als verborgene tegenwoordig zijn.

Wij zien dus ook hier weer, evenals bij de voorafgaande plaatsen die van JHVH's verborgenheid spraken, dat het in deze verborgenheid telkens om een Zichzelf-verhullende daad van JHVH in Zijn omgaan met Israel gaat. Hij *wil niet* gezien worden — dat is Zijn „onzichtbaarheid”. Evenzo: Hij *hult Zich* in Zijn komen in wolken en donkerheid — dat is Zijn verborgenheid.

91) bv Ex 19,9.16; 24,15.16.18; 34,5; 40,34—38. Vgl ook Ps 97,2 en Job 22,14.

92) Zie Ex 19,9; 20,21; Deut 4,11 ea pl. Vgl ook Ps 18,12.

93) Zo in Ex 19,18; 20,18; zie ook Jes 6,4.

94) 1 Kon 8,12.

95) Jes 45,15.

96) vgl Ex 19,9 „Ik kom tot U...”

Voorzover het zien van elkaar de intimiteit van een volmaakte bondgenootschappelijke omgang insluit<sup>97</sup>), is het ook duidelijk wat deze zelfverhulling beoogt. JHVH onttrekt Zich door deze daad van verhulling aan een volmaakt bondgenootschappelijke intimiteit. Hij bewaart in Zijn komen als Bondgenoot en Zijn wonen temidden van Zijn volk een zekere distantie.

Wij kunnen deze zelfverhulling allereerst zien als een maatregel waarmee JHVH zich aan elke overmoedige of vanzelfsprekende vrijpostigheid van Israel onttrekt. De zelfverhulling kan dan ook gelijk staan met ongenaakbaarheid. JHVH onthult Zich in Zijn komen als de ongenaakbare, zelfs in die mate dat Hij al te intieme menselijke omgang dreigt te zullen afstraffen met de dood<sup>98</sup>).

Met dit aspekt van de ongenaakbaarheid is intussen niet alles gezegd. Wij mogen eraan toevoegen dat deze handhaving van de distantie in Zijn komen in diepste zin bedoeld is als goddelijke Zelfhandhaving: JHVH wil Bondgenoot van Israel zijn en blijven. Hij hult Zich in onzichtbaarheid, in wolken en donkerheid, in de verborgenheid van Zijn hemelse residentie, kortom: in ongenaakbaarheid, opdat Israel niet met Hem zal *kunnen* omgaan op dezelfde (vanzelfsprekende) wijze waarop de heidenen met hun goden omgaan. Met het bewaren van de distantie handhaaft JHVH Zichzelf en het bondgenootschap. Ten overvloede voegen wij eraan toe dat het dus niet om zelfhandhaving in abstrakte zin gaat. Wij menen dat we moeten zeggen: zelfhandhaving als Bondgenoot, dwz als God die niet anders God wil zijn dan op de wijze van Israels Partner. Zijn verberging in Zijn komen is als goddelijke afweer-maatregel bedoeld tegen iedere aantasting van — niet een abstrakte maar — Zijn vrijheid om deze God te zijn.

De motieven die we in het vorige hoofdstuk gevonden hebben (Gods Zijn als Zijn bondgenoot-zijn) keren hier alle terug. We zouden opnieuw naar de funktie van het tweede gebod kunnen wijzen: JHVH, die anders is dan de goden, drukt Zijn tegenwoordigheid ook anders uit („bildlose Gegenwart”, vonRad) dan de goden.

Het beeld — niet maar een ontologische vergissing aangaande de goddelijke substantie, maar expressie van de religieuze oerzonde van de heiden: vanzelfsprekende tegenwoordigheid Gods in plaats van geloof in en gebed om Zijn presentie.

Verder de Naam van JHVH, die niet een predikatief-gestruktuurde goddelijkheid (het verheven kosmische aspekt), maar het God-zijn van JHVH als Zijn Bondgenoot-zijn wil prediken<sup>99</sup>).

Wij willen hier echter niet opnieuw op terugkomen. Het gaat ons nu om wat anders.

Als wij de zelfverhulling van JHVH mogen zien als Zijn zelfhandhaving

<sup>97</sup>) Zo terecht JohHempel Glaube Mythos u Geschichte im AT (ZAW 24. Band NF 1953 Heft 3/4) 157.

<sup>98</sup>) In het bijzonder de hoofdst Ex 19 ev zijn instruktief voor deze zijde van JHVH's verborgenheid. Men zie ook Hebr 12,18–29.

<sup>99</sup>) Men mag daarom (zie het vorige hoofdstuk) de verborgenheid van JHVH ook betrekken op zijn Schepper-zijn, vgl RMeijer ThW III 968 ev (sv κρύπτω). Hij is niet een stuk van de kosmische werkelijkheid. Maar dan zo dat Israels Bondgenoot de (verborgen) Schepper is (en niet een schepsel). Het omgekeerde: de verborgen Schepper is óók Bondgenoot, zou niet OTisch zijn, vgl GvRad Th des AT I 140 ev.

(en daarom in diepste zin als zelf-ont-hulling) tegenover elke menselijke vanzelfsprekendheid, dan staan we midden in het drama van de geschiedenis tussen God en mens. De zelfverhulling van JHVH is maw in de HS historisch-bepaald, opgeroepen als zij is door de ontrouw, de ongehoorzaamheid, de afvalligheid van de menselijke bondgenoot.

Daarom heeft deze zelfverhulling in de konkrete omgang met dit Israel een dubbele funktie. Enerzijds voltrekt zich in het handhaven van de distantie een gericht. JHVH onttrekt Zich daarmee niet alleen aan „de greep” van een vanzelfsprekende godsdienstigheid, maar Hij veroordeelt die ook, straft die zelfs af met de dood. De vrees te zullen sterven als men JHVH gezien heeft, is niet ongegrond. We horen deze dreiging dan ook niet alleen uit mensenmond<sup>100)</sup> maar het is evenzeer JHVH Zelf die deze dreiging als een dreigement kan gebruiken<sup>101)</sup>.

Naar deze zijde gezien kan de verborgenheid van JHVH — als het handhaven van de distantie — uitgroeien tot toorn en gericht over de zondaar. We moeten er echter meteen aan toevoegen dat de zelfverberging niet alléén het aspekt van gericht in zich bergt, maar ook het aspekt van genade. In de konkrete omgang met Israel betekent JHVH's bewaren van de distantie óók een bescherming van de menselijke bondgenoot.

Een regelrechte konfrontatie met JHVH zou immers de dood van de mens als ontrouwe bondgenoot ten gevolge hebben?

Dat is intussen niet JHVH's bedoeling met Zijn komen, Zijn tegenwoordigheid en Zijn handelen met Israel. Hij wil niet de dood van Mozes, vertelt ons Ex 33, hoewel Hij tegelijk aan Mozes' wens zoveel mogelijk tegemoet wil komen. Daarom legt JHVH Zijn „beschermende hand” (Gispen) tussen Zichzelf en Mozes in, om hem zodoende voor een onmiddellijke dood te bewaren.

In de omgang verhult JHVH Zich, zo mogen we konkluderen, juist omdat deze omgang van Zijn kant niet de dood van de mens op het oog heeft, maar zijn leven.

Wij menen dat men dit aspekt van de zelfverhulling van JHVH: het beschermen van de menselijke bondgenoot, evenzeer door heel het OT heen in rekening moet brengen als dat andere: het gericht over de zondaar<sup>102)</sup>.

De distantie die JHVH bewaart, is óók een sparende distantie die geen slachtoffers wil maken. Dat de omgang tussen Hem en Israel dan wel erg ingewikkeld moet worden, ligt voor de hand. Maar dat ligt aan Israel en niet aan JHVH. Bondgenootschap betekent intimiteit — maar al te grote intimiteit betekent de ondergang van de mens. Hoe vindingrijk is JHVH dan ook al in Ex 33! Hij voorziet Zelf in de nood, en bergt Mozes in de holte van Zijn hand.

Dat is de vindingrijkheid van de liefde, of om in de taal van het OT te blijven: van JHVH Die wil dat Israel leeft en niet sterft<sup>103)</sup>.

Wij mogen dus wel zeggen dat JHVH's zelfhandhaving dmv Zijn zelfverberging tenslotte in zijn beide aspekten één ding op het oog heeft:

<sup>100)</sup> vgl Gen 32,30; Richt 6,22; Jes 6,5.

<sup>101)</sup> Zo bv in Ex 19,21 ev; 33,20.

<sup>102)</sup> vgl GvRad Th des AT I 286: „Jahwe schützt sein Volk selbst vor dieser zerstörenden Begegnung (nl met Zijn toorn) und er trifft Vorkehrungen dass sein Plan, Israel «zu seiner Ruhe zu bringen» Ex 33,14 zum Ziel kommt”.

<sup>103)</sup> vgl Ez 33,11.

de handhaving van het verbond als aktuele omgang tussen God en mens. In deze (soteriologische!) finaliteit komen alle aspecten van JHVH's zelfverberging samen.

Zijn verborgenheid is, in haar karakter van daadwerkelijk distantie scheppen, niet datgene wat een ontmoeting met JHVH principieel onmogelijk maakt, maar juist een maatregel van JHVH om de God van de ontmoeting te zijn en te blijven<sup>104</sup>).

Men zou hier een parallel kunnen trekken met de wijze waarop de bijbelschrijvers van het heilig-zijn (קדש) van JHVH spreken.

Eenzijds zien we dat de HS het woord „heilig” juist gebruikt om aan te duiden dat JHVH volstrekt anders is dan mensen en hun goden<sup>105</sup>). Maar wij kunnen hier intussen allereerst al weer opmerken dat men het anders-zijn ook in dit geval moet horen als: anders in Zijn woorden en daden, en het niet mag interpreteren als een verwijzing naar een zijn Gods afgedacht van Zijn woorden en daden<sup>106</sup>).

Als het in het OT van één woord duidelijk is, dat het „Gottes Sein in der Tat” weergeeft, dan juist het woord heilig!<sup>107</sup>).

Men kan dan ook niet zeggen — dit als tweede opmerking — dat het heilig-zijn van JHVH Hem wil aanduiden afgedacht van Zijn verhouding tot Israel. Het omgekeerde is het geval: *in* Zijn betrekking tot Israel is Hij, dwz betoont Hij Zich de Heilige in Zijn handelen.

Wel zien we JHVH's heiligheid in de aktuele omgang met Israel opnieuw op een tweevoudige manier funktioneren.

Eenzijds onthult JHVH's heiligheid Zich in Zijn gerichtshandelen, bv over de mannen van Beth Semes die in hun nieuwsgierigheid elke distantie vergeten hadden<sup>108</sup>), of ook over de ontrouw van het volk als het andere goden gaat dienen<sup>109</sup>).

Het „gans-anders” zijn van JHVH kan dus Zijn kritische en veroordelende tegenwoordigheid in Israel uitdrukken. Daarin vormen de begrippen „verborgenheid” en „heiligheid” een duidelijke parallel<sup>110</sup>).

Maar dat doen ze óók voorzover èn JHVH's heiligheid èn Zijn verborgenheid in laatste instantie een soteriologische strekking tav Israel hebben.

*Omdat* JHVH de verborgene is, heet Hij Israëls Verlosser<sup>111</sup>).

Maar evenzo: *omdat* JHVH de Heilige is in Israëls midden, blijft het verbond tussen Hem en Israel bestaan. Ook hier willen wij een Schriftwoord voluit schrijven. Israëls God kan zeggen: „Ik zal mijn brandende toorn niet ten uitvoer brengen. Ik zal Efraim niet verder verderven. *Want* Ik ben God en geen mens, heilig in uw midden, en Ik zal niet komen in toornloed”<sup>112</sup>).

<sup>104</sup>) vgl GCBerkouwer De Wederkomst van Christus I 206 over de luister van JHVH die „genadig openbaar wordt in de distantie van de volk”.

<sup>105</sup>) „The root (nl קדש) stands for the difference between God and man...”, Snaith The Distinctive Ideas 30. Zie bv 1 Sam 2,2; Jes 40,25.

<sup>106</sup>) Daar ligt het fundamentele misverstaan van RÖtto tav het woord heilig in de HS.

<sup>107</sup>) vgl Snaith 47 ev.

<sup>108</sup>) 1 Sam 6,19 ev. Vgl ook 2 Sam 6,6 ev (Uzza).

<sup>109</sup>) Zie bv Joz 24,19.

<sup>110</sup>) Zie Jes 57,15 waar JHVH's heiligheid en Zijn (ongenaakbaar) in de hemel wonen parallellen zijn. Vgl verder Jes 6,2 en Ps 111,9 voor dit aspekt van JHVH's heiligheid.

<sup>111</sup>) Jes 45,15.

<sup>112</sup>) Hos 11,9. Zie verder de zg Deuterocesaja (41,14; 43,3; 49,7). Vgl ook Snaith aw 86 ev.



JHVH's heiligheid komt, evenmin als Zijn verborgenheid, niet in mindering op Zijn Bondgenoot-zijn, maar duidt veeleer Zijn Bondgenoot-zijn als Zijn God-zijn aan <sup>113</sup>).

\* \* \*

Met het bovenstaande is de structuur van JHVH's zelfverberging in het algemeen reeds aangegeven. Wij spraken weliswaar over de theophanieën in het OT. Maar wij zagen reeds dat het in deze verschijningen niet om een inaktieve, tijdloze tegenwoordigheid van JHVH ging, doch veeleer om JHVH in Zijn komen en wonen temidden van Zijn volk <sup>114</sup>).

JHVH's verschijningen behoren maw evenzeer tot Zijn historische daden aan en met Israel als de daden van gericht en uitredding die doorgaans het thema van dit bijbels getuigenis vormen.

Spitsen wij JHVH's verborgenheid toe op deze daden van uitredding en gericht, dan zien wij daarin ook dezelfde trekken terugkeren die wij bij de theophanieën ontdekten. JHVH's handelen toont Zijn verheven-zijn in Zijn daden, Zijn konkrete overmacht en onaantastbaarheid in het historische gebeuren — Hij is ~~de~~ ook die God die Zijn troon gevestigd heeft in de hemel <sup>115</sup>).

Maar daarmee verbonden ontmoeten we opnieuw Zijn zelfverberging.

Zonder twijfel is Zijn handelen heilshandelen voor Israel. Als zodanig wordt het door heel het OT heen gepredikt en geprezen <sup>116</sup>).

Maar wij moeten er tegelijk bij zeggen dat JHVH's woorden en daden juist als woorden en daden van *Israels Bondgenoot* niet zonder meer doorzichtig zijn.

In deze richting zien we dan de verborgenheid Gods vooral uitgewerkt door GvRad, die hierbij terug kon grijpen op bv Luther.

Gods zijn in Zijn daden is Zijn bondgenoot-zijn „sub contraria specie” en in deze vreemde gestalte van JHVH's „Geschichtswalten” moeten we volgens vRad vooral de verborgenheid Gods in het OT zien <sup>117</sup>).

Wij menen dat men het inderdaad zo kan stellen. De zelfverberging van JHVH is — analoog aan hetgeen we reeds eerder vonden — de verberging van Zijn bondgenootschappelijkheid. En ook hier kunnen we er aan toevoegen dat deze zelfverberging identiek is met Zijn zelfhandhaving als Israels Bondgenoot. Het bondgenootschap is geen vanzelfsprekende zaak en JHVH is niet — op de wijze van de heidense goden — automatisch met land en volk van Israel verbonden. Wanneer een dergelijke gedachte in Israel post vat <sup>118</sup>) kan JHVH Zich in Zijn „Geschichts-

<sup>113</sup>) Zie in deze geest ook RPrenter aw 207. Vgl de opmerking van Scheepers aw 211 „Sij heiligheid... sluit juis die gemeenskap in”. De laatste wijst er ook terecht op dat „heilig” niet een zg eigenschap Gods is naast andere eigenschappen, aw 209. Denkt men in termen van „wezen” en „eigenschappen” dan moet men veeleer de zg eigenschappen aspecten van JHVH's heilig-zijn noemen.

<sup>114</sup>) Nog beter: Zijn „komen wonen” of „Zich vestigen”. Vgl Boman aw 18 ev over de verba van rust die in het taaleigen parallellen van verba van beweging kunnen zijn.

<sup>115</sup>) Ps 103,19. Daarom: „Zijn Koningschap heerst over alles”.

<sup>116</sup>) Men zie vooral Israels lofzangen, Ex 15,1 ev; Richt 5,1 ev en voorts de Psalmen.

<sup>117</sup>) aw II 387 ev. Voor het verband met Luther zie men JTBakker Coram Deo.

<sup>118</sup>) Men zie het beroep op de tempel (in Jer 7,4) als automatische garantie van JHVH's zegenende tegenwoordigheid.

walten" zozeer van Israel „distant-iëren" dat Hij Zijn volk zelfs kan prijsgeven <sup>119</sup>).

Om Zichzelf als Bondgenoot te handhaven en daarmee het aktuele Bondgenootschap, kan JHVH Zijn bondgenootschappelijkheid in gerichts-daden verbergen. Maar wij hebben daarmee reeds uitgesproken dat ook dit verborgen handelen van JHVH het handelen van Israels bondgenoot blijft <sup>120</sup>). Het is dan ook niet JHVH's bedoeling om Zijn volk voorgoed te verstoten <sup>121</sup>).

De verberging in het gericht wordt niet alleen gepredikt, maar ook uitgeoefend met een finaliteit die tenslotte de handhaving van het aktuele bondgenootschap beoogt. Wij kunnen ook op dit punt weer zeggen dat de verberging dus niet in mindering komt op het bondgenoot-zijn van JHVH maar dit bondgenoot-zijn juist veronderstelt en praktische uitvoert. Vandaar dat juist de verborgenheid van JHVH voorwerp van prediking kan zijn in het OT. Het is een verborgenheid vol van belofte <sup>122</sup>). Vandaar ook het beroep op de verborgen JHVH Die *als zodanig* juist als Israels Verlosser beleden wordt <sup>123</sup>).

Het is niet ongeoorloofd om hieraan tenslotte toe te voegen dat wij van hieruit ook de zelfverberging van Gods handelen in Israels Messias mogen verstaan, in wiens nederige gestalte Israels God Zichzelf als bondgenoot handhaaft en daarmee het bondgenootschap.

Met het oog op ons onderwerp levert dit vluchtige overzicht over JHVH's verborgenheid in het OT ons de volgende belangrijke konklusies op:

1. Wij moeten er allereerst van uitgaan dat de verborgenheid <sup>124</sup>) het zijn Gods karakteriseert in Zijn daden en woorden aan Israel. Alle aspecten van verhevenheid, hoogheid, verborgenheid enz zijn te zien als bijstellingen bij de centrale karakteristiek van JHVH: Zijn bondgenoot zijn. Als zodanig — dwz als aspecten van Gods zijn in Zijn verbondsdaden — vallen ze binnen de cirkel van de zelfopenbaring van JHVH.

Bijbels gesproken, moeten we bij de woorden „verborgenheid Gods" dus niet denken aan een „rustende eigenschap" die aan een bepaald zijn, cq aan het zijn Gods toegekend kan worden zoals zich dat aan de kennende (of in dit geval: niet-kennende) mens voordoet, maar aan een daad-werkelijke houding van JHVH in het aktuele bondgenootschap met Israel <sup>125</sup>).

Dit houdt in dat JHVH's verborgenheid — juist als zelfverberging — in het O en NT beide buiten enige samenhang staat met een kennis-

<sup>119</sup>) Zeer sprekend is het woord uit Am 9,7 waar JHVH Israels praerogatief (de uittocht uit Egypte) tot een sekuliere aangelegenheid maakt.

<sup>120</sup>) Als grond van Zijn gerichtshandelen kan de HS dan ook juist Zijn bondgenoot-zijn noemen, Amos 3,2 (vgl het „daarom").

<sup>121</sup>) Zie mn Hosea (1,10 ev; 2,13 ev; 3,4 ev; 11,8 ev).

<sup>122</sup>) vgl Jes 8,17. Ook Ps 42; 43; 130 enz.

<sup>123</sup>) Jes 45,15. Het is misverstandwekkend als vRad bij deze en dergelijke uitdrukkingen van een „äusserste Paradoxie" spreekt, aw II 389.

<sup>124</sup>) Het substantief kom ivm JHVH niet voor in het OT, behalve dan voorzover er „verborgen omgang" (intimiteit) mee bedoeld wordt (יָדָה zie bv Ps 25,14) of „geborgenheid" van de mens bij JHVH (יָדָה zie bv Ps 27,5; 32,7 enz).

<sup>125</sup>) vgl de instructieve passage over Gods verborgenheid bij GCBerkouwer De Verkiezing Gods 134 ev.

theoretische problematiek in het algemeen <sup>126</sup>) en met de traditionele vraagstukken van Gods onkenbaarheid en onbegrijpelijkheid in het bijzonder.

Voor de theologische traditie is Gods verborgenheid de terminus ad quem van het menselijke kennisvermogen <sup>127</sup>), dwz dat men er in spekulatieve zin een zijn Gods mee aanduidt, afgedacht van Zijn handelen. In de HS is de verborgenheid een karakteristiek van Gods zijn in Zijn bondgenootschappelijke woorden en daden <sup>128</sup>).

Men kan daarom ook niet zeggen dat de verborgenheid Gods datgene is wat door de openbaring „doorbroken” wordt, en dan nog met moeite. De verborgenheid van Israels God is een stuk zelf-openbaring van Israels God als Bondgenoot.

Wij menen evenzeer dat het spreken van een paradox als signatuur van alle openbaring — voor zover deze spreekwijze van de bovengenoemde kennistheoretische problematiek uitgaat — niet in overeenstemming is met de wijze waarop in de HS over JHVH's zelfopenbaring gesproken wordt <sup>129</sup>). Hetzelfde geldt voor de daaraan verwante uitdrukking dat openbaring structureel een dialektiek van openbaring en verborgenheid vertoont <sup>130</sup>).

Spreekt de HS over JHVH's onbegrijpelijkheid <sup>131</sup>), dan is daarmee de onbegrijpelijkheid van JHVH's handelwijze met Israel en de volken bedoeld <sup>132</sup>), of anders gezegd: de ondoorgrondelijkheid van Zijn historische wegen <sup>133</sup>).

WPannenberg wil in dit verband spreken van de „Indirektheid des göttlichen Selbsterweises” in Zijn historische daden <sup>134</sup>). Voorzover hij daarmee bedoelen zou dat in de daden nog niet de eigenlijke God verschijnt, en maw een tegenstelling konstrueert tussen JHVH's theophanieën enerzijds en Zijn historisch handelen anderzijds <sup>135</sup>), zouden we daartegen bezwaar willen maken. In het israelietisch-bijbelse spreken zijn de woorden en de daden zelf-openbaring van de persoon, zowel bij God als bij de mensen. Het „indirekte” zullen we daarom niet mogen leggen in de daden als „slechts” daden <sup>136</sup>).

Voor zover de daden van JHVH ons in het OT in hun voortgang ge-

<sup>126</sup>) vgl Meyer ThW III 968 (sv κρύπτω).

<sup>127</sup>) vgl KBarth KD II 1, 207/208. Idem vOyen Theol Erkenntnislehre 127.

<sup>128</sup>) En „niemals auf ein Nichtkennen Gottes, auf die Ineffabilität Gottes ausgerichtet” vOyen tap. Ineffabilis is het eschaton, Ps 126, als eindpunt van Gods historische wegen.

<sup>129</sup>) Ook de nieuwere exegeten bedienen zich er intussen van. Vgl bv George FKnight Chr Theol van het OT 67 ev. Idem OProcksch Th des AT 437.

<sup>130</sup>) vgl de kritiek van WPannenberg Offenbarung als Geschichte 11 op deze konstruktie bij Barth. Zie verder ons hoofdstuk IV. Ook Baillie aw 59 gaat van een dergelijke dialektiek uit.

<sup>131</sup>) Als locus classicus uit het OT verwees de traditie naar Job 36,26. Voor de rechte uitleg van dit woord zie men Job 37,5.

<sup>132</sup>) Zo passim in het OT. Ook in Jes 40,12 ev slaat de onvergelykbaarheid van JHVH op Zijn onvergelyk-zijn in Zijn historische daden. De kontekst wordt gevormd door de onmacht van goden en volken. Vgl voorts Rom 11,33 waar Paulus de perikoop uit Jes 40 opnieuw toepast op de onnaspeurlijkheid van Israels (!) God in Zijn handelen.

<sup>133</sup>) De „verborgen dingen” van Deut 29,29 duiden JHVH's geschiedenisplannen aan. Driver ICC ad loc zegt: dus de toekomst. Vgl ook Dan 2,22.29.

<sup>134</sup>) WPannenberg aw 95 ev.

<sup>135</sup>) aw 91 ev.

<sup>136</sup>) Ook Vriezen Hoofddlijnen 138 ziet een tegenstelling tussen God in Zijn wezen en God in Zijn daden („slechts” Zijn daden).

tekend worden en maw telkens door nieuwe daden worden afgelost die de vorige achterhalen<sup>137</sup>), zullen we hier van een zekere indirektheid kunnen spreken, nl indirekt voorzover Gods definitieve bedoeling niet aanstonds maar via omwegen in de geschiedenis onthuld wordt. Zakelijk kunnen we ons daarom aansluiten bij Pannenberg als hij onder de indirektheid van JHVH's historische daden verstaat dat het OT (en het NT) het handelen van JHVH in een eschatologische belichting plaatst: Zijn definitieve onthulling geschiedt eerst aan het einde van al Zijn daden, en valt als zodanig dan ook samen met het eind van de geschiedenis<sup>138</sup>).

2. Deze eerste typering van JHVH's verborgenheid kunnen we aanvullen met een tweede. De zelfverberging van JHVH in Zijn daden heeft een bepaalde finaliteit: het bewaren van het bondgenootschap.

De verhulling komt maw niet in mindering op de openbaring, of om het goed OTisch te zeggen: de zelfverberging tast JHVH's aktuele omgang met Israel als Bondgenoot niet aan. Zij heeft een *zin* (bedoeling) die met het bondgenoot-zijn van JHVH gegeven is, en niet een *noodzaak* die afgedacht van JHVH's bondgenoot-zijn opgeroepen zou worden door een formele inkongruentie tussen God en mens. Deze finaliteit stelt het opnieuw buiten discussie dat de verborgenheid Gods met enige formele kennistheoretische problematiek zou samenhangen.

3. Juist een dergelijke notie als de verborgenheid Gods laat ons zien dat de bijbelschrijvers de onderscheiding tussen wezen Gods en openbaring Gods niet kennen<sup>139</sup>).

De HS spreekt niet over God-in-Zichzelf, afgedacht van Zijn zelfopenbaring aan de mens. Evenmin kent zij openbaringsproblemen op zichzelf, afgedacht van de karakteristiek van JHVH's God-zijn. Zij spreekt van JHVH in Zijn historische wegen met en tot Israel. En in deze aktuele geschiedenis tussen God en mens speelt de zelfverberging van JHVH als Bondgenoot zijn rol. Vandaar het veelvoud van de wijzen van verberging in het bijbelse verhaal. De verborgenheid Gods is niet met één woord te typeren, omdat ze ook niet in één stereotype daad, maar in een eindeloze variatie van daden door heel het OT heen terugkeert.

Vandaar eveneens een „meer” en „minder” in Zijn verhulling.

JHVH kan Zijn verborgenheid aandikken tot schijnbare afwezigheid<sup>140</sup>), of, als maatregel van gericht, zelfs tot werkelijke afwezigheid toe<sup>141</sup>). Om Zich daarna op Israels gebed toch weer tot Zijn volk te wenden met Zijn bevrijdend handelen<sup>142</sup>).

Terecht spreekt Berkouwer in dit verband van een historische afwis-

<sup>137</sup>) vgl Jes 43,18 ev; 48,6 ev en voorts de rol van het woord „nieuw” in de HS (JBehm ThW III 450 ev, sv καινός).

<sup>138</sup>) aw 95 ev. Vgl ook 16 ev.

<sup>139</sup>) Wij moesten er dan ook tweemaal over spreken: eerst in het vorige hoofdstuk (de Deo) en hier onder het hoofd Openbaring.

<sup>140</sup>) Men zie de klacht in Job 22,13. Vgl ook Ps 10,4.

<sup>141</sup>) We denken hier aan de uitdrukking dat Hij Zijn aangezicht verbergen kan voor Israel, zie bv Ps 13,2; 22,25; 27,9 enz. En aan de klacht dat JHVH zwijgt, vgl Ps 35,22; 39,13 en 83,2. Dit laatste is verhelderend voor hetgeen het OT onder „afwezigheid Gods” verstaat: Hij hult Zich in daden-loosheid (Ps 83,2).

<sup>142</sup>) Dit is de zin van bv Jes 57,15, een woord dat men onmogelijk als bewijspplaats van het samengaan van Gods transcendentie en immanentie kan lezen (zoals HBavinck Geref Dogm II 7 doet).

seling<sup>143</sup>), en van een verberging die alleen te zien is in de samengesteldheid van het leven en in de voortgang van Gods handelen<sup>144</sup>).

4. Naar onze mening moeten we nog één opmerking toevoegen aan het bovenstaande. De zelfverberging van JHVH in Zijn daden houdt enerzijds de omhulling van de bondgenootschappelijkheid van Zijn daden in.

JHVH handelt — als wij op het geheel of de totaliteit van Zijn daden letten en niet op een enkele, geïsoleerde daad — zó dat „Israel nur mit dem Glauben antworten konnte”<sup>145</sup>).

Wij menen echter dat het niet alléén om de zelfverberging van JHVH's bondgenootschappelijkheid in Zijn historische daden gaat, maar ook om Zijn Zichzelf verbergende tegenwoordigheid temidden van Zijn volk. Ook al zullen we deze tegenwoordigheid niet als passieve presentie (aanwezig-zijn voor de toeschouwer), maar veeleer als Zijn actief heersen en tronen temidden van Zijn volk moeten opvatten (zo goed als trouwens Zijn wonen strikt genomen Zijn komen-wonen inhoudt), dit alles neemt niet weg dat het volgens het OT in het bondgenootschap is inbegrepen dat JHVH als Bondgenoot temidden van Zijn volk wil wonen<sup>146</sup>).

Beide aspecten — het historische handelen en het wonen — vat het OT in één greep samen als het over het zijn van JHVH als Zijn bondgenoot-zijn spreekt. Aan beide verbindt JHVH dan ook — als daad — een zekere mate van zelfverberging<sup>147</sup>). Daarom is het eschaton van de geschiedenis ook een onthulling van Israels God in deze dubbele zin: Zijn wegen in de geschiedenis en Zijn tegenwoordigheid temidden van Zijn mensen zullen uit hun verhulling naar buiten treden<sup>148</sup>). In het komen van Jezus Christus, zo kunnen we daaraan toevoegen, is dit eschaton dan ook gekomen. De tijden zijn vervuld en God onthult in Jezus Christus Zijn wonderlijke historische wegen en Zijn tegenwoordigheid. Wanneer Jezus Christus zegt: „Wie Mij gezien heeft, heeft de Vader gezien” (Joh 14,9) gaat het om deze beide momenten van onthulling. In Jezus Christus krijgt het bondgenootschap zijn vervulling: Israels God woont temidden van Zijn volk.

Wat Mozes mocht vragen („Doe mij toch Uw heerlijkheid zien” Ex 33,18) is ingewilligd, zelfs in die mate dat de vraag van Philippus („Toon ons de Vader...” Joh 14,8) op dit ogenblik achterhaald en illegitiem geworden is.

Tegelijk gaat het niet alléén om tegenwoordigheid. „Zien” is in Joh 14,9 ook: aan het werk zien<sup>149</sup>). De NTische schrijvers tonen ons in Jezus Christus óók God zoals Hij bezig is in Zijn daden. Wie Jezus Christus aan het werk ziet, aanschouwt God in de finaliteit van Zijn werken.

<sup>143</sup>) Men denke hier aan het „voor” en „na” bij de woorden „berouw” en „berouw hebben”.

<sup>144</sup>) aw 136. Zie ook zijn verwijzing naar Jes 54,7.8.

<sup>145</sup>) GvRad aw II 392.

<sup>146</sup>) Naar onze mening komt dit aspect door heel het werk van GvRad heen te weinig tot zijn recht.

<sup>147</sup>) vgl wat wij boven schreven over JHVH's onzichtbaarheid en de daarmee verbonden vraag (gunst!) Hem te mogen zien.

<sup>148</sup>) In dit verband wijzen wij op 1 Cor 13,12. De samenhang van dit woord is niet kennistheoretisch, maar eschatologisch van aard. Zo terecht GCBerkouwer *De Wederkomst* I 296.

<sup>149</sup>) Zien = kennen (vs 7 en 9a) = omgaan (9a) = aan het werk zien (11b).

Desondanks is de geschiedenis niet afgelopen met het komen van Jezus Christus. Er blijft een rest <sup>150</sup>).

Het definitieve in de onthulling (voor het oog van alle volken) staat nog uit. Aan het einde van de tijd zal Israels God onverhuld wonen bij de mensen „en zij zullen Zijn volken (λαοὶ αὐτοῦ) zijn” <sup>151</sup>).

Daarmee besluit de geschiedenis.

„Wij zullen Hem zien gelijk Hij is” <sup>152</sup>), dwz wij zullen Hem in ons midden zien, voltooiende Zijn heilshandelen aan mens en wereld.

\* \* \*

Nu het blijkt dat wij onder de verborgenheid Gods in de HS niet het verborgen wezen Gods van de traditie kunnen verstaan, mogen wij ons wel met enige verwondering afvragen hoe de traditie Gods verborgenheid in de HS zó anders heeft kunnen lezen dan de teksten kennelijk bedoelden. Wellicht geeft het woord distantie ons hier een sleutel in de hand.

We vonden als karakteristiek reeds:

1. De distantie tussen God en mens wordt ons in het OT allereerst gepredikt als een afstand die JHVH Zelf metter-daad neemt in Zijn aktuele omgang met de mens.

2. Zij vormt geen tegen-instantie tegen de aktuele omgang, maar bindt de intimiteit daarvan aan zekere grenzen die de mens niet mag en niet kan overschrijden.

3. De distantie heeft haar diepste finaliteit in het behoud van de aktuele omgang met *deze* mens, nl de ontrouwe bondgenoot van JHVH. Het ingewikkelde van de verhouding staat op het konto van de ongehoorzame mens, met wie JHVH in Zijn vindingrijke en onnaspeurlijke barmhartigheid het contact wil bewaren.

Vanuit deze drievoudige karakteristiek van de distantie die JHVH tegenover Israel bewaart, zullen we *het distantiebesef* van Israel zelf moeten verstaan.

Met opzet laten wij ons betoog uitlopen op de (subjektieve) beseffen, omdat oi de interpretatie van alles wat de HS hierover te bieden heeft, de bron van alle misverstand moet heten.

In de HS heeft het distantiebesef een eigen aard, die niet samenvalt met het besef van formele inkongruentie. En in het licht van het laatste heeft men het eerste toch willen lezen.

Nu heeft JHVH ongetwijfeld Zijn כבוד, zijn „poids” als goddelijke bondgenoot. Er is geen sprake van dat de HS ons ook maar ergens het bondgenootschap tussen God en mens voorstelt als een samengaan van twee gelijkwaardige partners. Wat we hierboven over JHVH's verhevenheid hebben gevonden, legt daarvan reeds voldoende getuigenis af.

JHVH is God en geen mens. Wij achten ons ontslagen van enige bewijsvoering op dit punt.

Het God-zijn van JHVH ervaren de israelietische vromen intussen in

<sup>150</sup>) nl de rust (Hebr 4,9). Over de zin van de „tussentijd” zie men GCBerkouwer *De Wederkomst* I 122 ev.

<sup>151</sup>) Apoc 21,3. Voor „wonen” staat σκηνώσει, vgl Joh 1,14.

<sup>152</sup>) 1 Joh 3,2.

JHVH's overmacht in Zijn konkrete daden. Wij vinden Zijn overmacht en vrijmacht in Zijn bondgenoot-zijn nergens uitgedrukt met een verwijzing naar God-in-Zichzelf, afgedacht van Zijn bondgenootschappelijke handelen <sup>153</sup>).

Dat geldt ook van JHVH's „heerlijkheid”. Israel heeft Zijn כבוד juist ervaren in JHVH's konkrete handelen.

Het goddelijke van God werd maw niet beleefd in een divinitas naast of achter JHVH's bondgenootschappelijkheid, maar *in* Zijn zegevierende bondgenootschappelijkheid zelf.

Daarom is het „hemels-brede” verschil (inderdaad!) tussen God in Zijn divinitas en de mens in Zijn humanitas op zichzelf niet ervaren als een spanning <sup>154</sup>).

Ook de mens heeft immers in de HS, zij het suo modo, zijn כבוד <sup>155</sup>).

JHVH staat in Zijn God-zijn niet op gespannen voet met het mens-zijn van de mens. Men zou hier — na alles wat we reeds over het bondgenootschap gezegd hebben — kunnen verwijzen naar de protologie en de eschatologie. Gen 1—2 vertelt ons dat God en mens zonder konflikten samenleven.

Het God-zijn van JHVH omringt het mens-zijn van de mens en maakt voor hem het leven op de aarde tot een menselijke mogelijkheid.

Van enige spanning tussen God en mens is geen sprake.

Niet omdat God niet voluit God zou zijn of de mens niet voluit mens. Maar omdat het in het hoofd van de schrijver(s) van deze hoofdstukken blijkbaar niet opkwam om een dergelijke spanning konstitutief te achten voor de wezenlijke verhouding tussen beiden.

Men kan trouwens denken aan een met Gen 1 zo verwante bijbelplaats als Ps 8, waar opnieuw zonder enige spanning sprake is van de heerlijkheid van JHVH's Naam en de heerlijkheid van de mens: „Gij hebt hem bijna goddelijk (מעט מאלהים) gemaakt” <sup>156</sup>).

Daarnaast kunnen we verwijzen naar de vele plaatsen in O en NT beide, waar het einddoel van al Gods wegen getekend wordt als een vredig samenleven van God en mens op aarde: de כבוד י" zal weer de ganse aarde vervullen <sup>157</sup>).

Van dit toekomst-perspektief, dat elke concurrentie-gedachte tussen God en mens uitsluit, leeft het geloof, zowel in het O als in het NT <sup>158</sup>).

Wij vinden dus in de bijbelse vroomheid niet de wederkerigheid maar ook niet de concurrentiegedachte terug <sup>159</sup>). Typerend voor Israels vroomheid is veeleer de uitdrukking „vreze des Heren” (יראת יהוה), waarin zich Israels verwondering, respekt, eerbied en ootmoed uitdrukt voor

<sup>153</sup>) Maar veeleer met woorden als „verkiezen” (בחר) waarmee JHVH Zichzelf in het doen van Zijn daden typeert.

<sup>154</sup>) Op de analogie tussen God en mens, die wij hier veronderstellen, komen wij in het volgende hoofdstuk terug.

<sup>155</sup>) vgl hierover JohPedersen Israel I—II 228 ev.

<sup>156</sup>) Ps 8,6 („een kleenen God” Jeremias de Decker). Over Hebr 2,7 en de daar geciteerde tekstlezing van Ps 8,6 zie men SKistemaker The Psalmcitations into the epistle to the Hebrews 29 ev.

<sup>157</sup>) vgl Num 14,21. Ook Ps 72,19; 57,6.12; Jes 6,3; 40,5; 66,18.

<sup>158</sup>) vgl Apoc 21,3.11 en 23.

<sup>159</sup>) Naast het „Gott an sich” (konkurrentie!) vinden we ook deze gedachte reeds in Barth's KD I, 1 (96).

*God als bondgenoot*<sup>160</sup>), dwz voor die God, die zich in Zijn woorden van belofte en gebod, en in Zijn daden van gericht en uitredding aan Israel openbaarde als Israels God<sup>161</sup>).

Juist dit laatste, dat de God voor Wie Israel „respekt” betoonde geen vreemde, onbekende is geweest, maar *deze* God die Zich als Israels bondgenoot onthulde, maakt de eigen aard van het distantiebesef in de HS uit.

Wij kunnen het dan ook op twee manieren afgrenzen van wat we (om deze reden) het formele distantiebesef willen noemen.

1. Allereerst geldt: waar men ook in de HS onder de indruk van het God-Zijn van God komt, overal ligt daar als vooronderstelling achter dat God Zich in Zijn God-zijn *openbaart*, dwz Zichzelf als JHVH present stelt<sup>162</sup>), en daardoor het besef van distantie bij de mens opwekt<sup>163</sup>).

Het distantie-besef wordt, merkwaardig genoeg, niet door het ver-zijn van God, maar door Zijn daad waarin Hij de mens „te na” komt, gewekt.

Wij mogen van het bijbelse distantiebesef maw niet, op de wijze van de transcendentiefilosofie, een besef van leegte maken dat achteraf nog eens door een zekere openbaring gekompenseerd zou moeten worden.

2. Nu ligt in het distantiebesef tegelijk een getuigenis over de aard van de distantie opgesloten, zoals die ervaren wordt door de mens die zichzelf met God gekonfronteerd ziet. Het is dus niet ongeoorloofd om ter bepaling van de eigen aard van de distantie tussen God en mens uit te gaan van de (subjektieve) belevingswereld van de mens die deze distantie ervaart en onder woorden brengt. Wij kunnen tegen deze werkmethode die bv door iemand als ROtto gevolgd wordt, geen bezwaren maken. Maar dan komt het er wel op aan om naar de teksten te luisteren, en die niet voetstoots in te passen in een reeds bij voorbaat vaststaande schematiek. Wij menen dat ROtto dit laatste inderdaad gedaan heeft met de belevingswereld van het OT<sup>164</sup>). Zijn uitleg van de godsdienst brengt ons wel uit de immanentie-sfeer van de 19e eeuw door de betrokkenheid van de mens op God als wezenlijk voor alle godsdienst te achten. Maar de verborgenheid Gods, cq de distantie die hij als korrelaat van het distantiebesef invoert, is een oude bekende. Zij is ontleend aan een gedachtengang waarin de mens *wel* met zichzelf alleen godsdienst bedrijft door het zijn Gods op spekulatieve wijze, dwz afgedacht van Zijn tegenwoordig-zijn in woorden en daden, zo nauwkeurig mogelijk te bepalen. Het is het kwalitatieve onderscheid tussen het goddelijke en het menselijke dat de onoverbrugbare kloof tussen God en mens uitmaakt. De ineffabilis natura dei staat op de achtergrond van al zijn beschouwingen.

Vanwege zijn betrokkenheid op deze onnoembare, gans-andere God, moet het distantiebesef wel een „leeg” besef zijn: het „Kreatur-Gefühl”

<sup>160</sup>) vgl verder over deze uitdrukking KHMiskotte Van bijbelse vroomheid, Wending 15e jaarg no 10, 594 ev. De oudere theologie sprak van „timor filialis” tgo „timor servilis”.

<sup>161</sup>) Vandaar dat de „אֱלֹהִים” het begin der wijsheid heet (Ps 111,10. Vgl ook Spr 1,7; 14,27) dwz uitgangspunt van het rechte menselijke handelen.

<sup>162</sup>) Terecht omschrijft vOyen het woord „openbaring” als „In-Erscheinung-Treten Gottes” aw 117 (met een beroep op Jes 56,1).

<sup>163</sup>) vgl de plaatsen (zie boven) waar sprake is van de angst te zullen sterven door de *ontmoeting* met JHVH. En Gen 28,16 ev waar juist de tegenwoordigheid van JHVH beklemmend werkt. Vgl ook Luc 2,9 waar het verschijnen van de „heerlijkheid des Heren” grote vrees opwekt.

<sup>164</sup>) vgl hier reeds zijn passages over het numineuze in het OT, Das H 90 ev.



als numineus oerbese<sup>165</sup>). Alle begripsmatige vullingen van het distantiebesef zijn, volgens Otto dan ook interpretaties achteraf, „Ideogrammen” als „Deute-Zeichen des Numinösen”<sup>166</sup>). Strikt genomen zijn zij dan ook met elkaar gegeven. Het „schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl” is vanuit het gezichtspunt van de „numinöser Wert” óók een gevoel van „schlechthinnige Profanität” waarop het schuldbesef dan weer het ethisch vervolg betekent<sup>167</sup>).

Maar in deze veelheid van „gevoelens” gaat het — religieus gezien — om slechts één gevoel: dat wat de mens bekruipt in de ontmoeting met de deus ineffabilis.

Wij menen dat deze notities van Otto bijzonder waardevol kunnen zijn voorzover het een belichting van de menselijke godsdienstigheid betekent. Het laat zich denken dat „wij mensen” met de ene interpretatie inderdaad de andere bedoelen (misschien nog beter: de andere uit de weg gaan). Wat voor krea<sup>168</sup>tuurbesef wordt uitgegeven kon in zijn diepte wel eens met schuldbesef samenhangen. Zo gezien zou de fenomenologie van de godsdienst zelfs een waardevolle bijdrage kunnen leveren voor een genuanceerd apostolair spreken (en luisteren!) mn ook als het om de ontmoeting van het christelijk geloof en de wereldgodsdiensten gaat<sup>168</sup>). Het mag ons echter niet verleiden om de diskrepantie te verbloemen tussen de gangbare distantiebeseffen waarvan de fenomenologie spreekt, en het specifieke distantiebesef van de HS. Daarmee zou juist de prediking van de christelijke kerk van zijn zin en inhoud beroofd worden. Het besef van distantie is in de HS nl allerminst een „leeg” besef. Waarom de mens in Gods nabijheid vreest te zullen sterven, wordt daar niet beantwoord met een verwijzing naar het „spanningsverschil” tussen twee polen van ongelijke sterkte<sup>169</sup>). Het besef van „hoogspanning — levensgevaarlijk!” bestaat zeker. Maar het bestaat bij de gratie van het diepere besef dat de mens *als zondaar* niet in Gods presentie verkeren kan.

Niet de mens in het algemeen, maar deze door zijn zondaar-zijn gekwalificeerde bondgenoot Gods is het, die vreest te zullen sterven. „Wee mij, ik ga ten onder, want ik ben een man onrein van lippen, en woon temidden van een volk dat onrein van lippen is, — en mijn ogen hebben den Koning, den HERE der heerscharen gezien”<sup>170</sup>).

Men mag deze en dergelijke woorden uit de HS niet van hun kennelijke zin beroven door te stellen dat de mens *als schepsel*, dwz afgedacht van zijn metterdaad schuldig zijn, zich wel zondaar *moet* gevoelen in de ontmoeting met God<sup>171</sup>).

De gelijkstelling tussen krea<sup>168</sup>tuurbesef en schuldbesef heeft geen theologische draagkracht. Want juist het bijbelse getuigenis predikt ons het markante onderscheid tussen schepsel-zijn en zondaar-zijn, hoezeer beide aspecten van het mens-zijn empirisch ook samenvallen, meer nog:

<sup>165</sup>) vgl aw 10 ev.

<sup>166</sup>) aw 75.

<sup>167</sup>) aw 66 ev.

<sup>168</sup>) Men kan hier verder gaan en ook de transcendentieproblematiek duiden als verlies van de godsdienstige relatie. Wij maakten hier en daar reeds een opmerking in die richting.

<sup>169</sup>) Daniélou spreekt (in zijn uitgave van JohChrysostomus ΠΕΡΙ ΑΚΑΤΑΑ 35) van „densité divine” — de zijnsdichtheid van God vergeleken bij de ijle (of ijdelheid) van het menselijk zijn.

<sup>170</sup>) Jes 6,5. Vgl ook Luc 5,8: „Heer, ga uit van mij want ik ben een zondig mens”.

<sup>171</sup>) vgl ook het woord van Otto: peccavi, ergo sum (bij RBoeke Divinatie bij Otto 90).

hoezeer de mens zelf beide werkelijkheden niet meer uit elkaar kan halen. Maar dat doet JHVH dan ook, op het ogenblik dat Hij de mens tegemoet komt. Op zijn *schepsel-zijn*, *dwz zijn bondgenoot-zijn* van JHVH wordt de mens aangesproken, en van hieruit wordt hij schuldig verklaard. Niet met „schuldloze” schuld van een creatuur die voor God op een irrationele wijze altijd de mindere (en dus de schuldige) *moet* zijn, maar met een daadwerkelijke belasting van schuld die er *is* maar er nooit had mogen zijn <sup>172</sup>). Juist dat laatste (het schuldbesef) weerspiegelt zich in het distantiebesef zoals zich dat in de konfrontatie met JHVH van de mens meester maakt. De met God gekonfronteerde mens in de HS *weet* dat hij de bestaande afstand tussen hemzelf en God nergens anders kan situeren dan in zijn eigen schuldig-zijn voor deze God. Het is tekenend voor de aktuele verhouding tussen God en mens in de HS, dat niet alleen JHVH Zichzelf verhuut voor de mens, maar dat ook de mens aan „zelf-verberging” voor God doet <sup>173</sup>). Daarmee verraaft hij zichzelf als de schuldige, als degene die zich aansprakelijk weet voor de kloof die er *nu* tussen God en mens liggen zal, en die daarom uit vrees dat hij God zal ontmoeten zich verbergt. Het distantiebesef van de mens in het OT heeft als diepste grond het schuldbesef.

\* \* \*

Het is hier niet de plaats om na te gaan op welke wijze de HS ons het adembenemende drama verkondigt van JHVH die in Zijn historische daden deze distantie overwint. Wij hadden met deze uitweiding over het distantie-besef in het OT een andere bedoeling.

Wij wilden hier slechts laten zien dat men óók vanuit de subjektieve kant (ervaring en besef) het OT niet aan zijn kant heeft als men het gangbare transcendentiebegrip theologisch wil legitimeren.

Het distantiebesef van de mens slaat op dezelfde werkelijkheid als het zich distant-houden of zich metterdaad distantieren van God: de ontrouw en ongehoorzaamheid van de menselijke bondgenoot.

Wij mogen na het voorgaande er dus bij blijven dat het transcendentiebegrip uit een andere godsdienstige wereld stamt dan die van Israel, en kennelijk van andere praemissen uitgaat dan de bijbelschrijvers als zij over Gods verborgenheid handelen <sup>174</sup>).

Het verdient dan ook aanbeveling om van dit begrip, zoals het in de theologische traditie gehanteerd werd, afstand te doen <sup>175</sup>).

Van huis uit duidt dit begrip een kennistheoretische grens aan waarachter dan het eigenlijke wezen van God zou liggen, qua talis voor de mens ontoegankelijk. Wij hebben echter gezien dat de verborgenheid Gods door de bijbelschrijvers niet wordt voorgesteld als terminus ad quem van het menselijk kennisvermogen <sup>176</sup>), maar als de karakteristiek van

<sup>172</sup>) Zie hierover verder GCBerkouwer De Zonde I 131 ev.

<sup>173</sup>) Gen 3,8.

<sup>174</sup>) vgl ook RPrenter Schöpfung u Erlösung 206: „Seine Verborgenheit ist nicht gleichbedeutend mit metaphysischer Transzendenz”.

<sup>175</sup>) Hetzelfde geldt voor het komplementaire begrip immanentie. God heeft „kein metaphysisches Immanenz-Verhältnis” tot de wereld, Stauffer ThW III 118 (sv θεός).

<sup>176</sup>) Terecht noemt Stauffer aa 118 ook het „finitum non capax infiniti” een „metaphysisches Vorurteil”.

Israels Bondgenoot in zijn aktuele omgang met *deze* mens <sup>177</sup>).

Tegenover een indrukwekkende traditie, niet minder trouwens tegenover het gewicht van allerlei moderne vooronderstellingen omtrent het wezen van de godsdienst, zullen we moeten volhouden, dat de verborgenheid van Israels God een element van Zijn zelfopenbaring is, en kennis van deze verborgenheid vrucht van Gods Zelfopenbaring <sup>178</sup>).

\* \* \*

Met deze uitkomst van ons onderzoek als achtergrond, kunnen we enkele konklusies voltooien waarom het ons in dit hoofdstuk begonnen was.

We vatten ze puntsgewijs samen.

1. Het bijbelse spraakgebruik rekent niet met een dualiteit van wezen en openbaring Gods. Het transcendentiebegrip (als hoeksteen voor een dergelijke konstruktie) ontbreekt er, en daarmee een „wezen” Gods dat buiten of achter God-in-Zijn-openbaring zou staan.

Wat we in het voorgaande hoofdstuk vonden: de HS kent slechts een zijn Gods *in* het doen van Zijn daden en het spreken van Zijn woorden en niet een zijn Gods afgedacht daarvan, is dus bevestigd door het onderzoek in dit hoofdstuk.

2. Deze uitkomst is van groot belang voor onze visie op wat men theologisch gesproken de openbaring Gods noemt.

Op de dualiteit van wezen Gods (naar Zijn natura onmededeelbaar) en openbaring berustte, zoals wij in deel I zagen, de zg aanpassings- of akkommodatietheorie.

Van deze gedachte zullen we afstand moeten doen, zowel in haar vorm van statische dialektiek tussen openbaring en verberging (Barth ea) als in haar vorm van progressieve afschaffing van akkommodatie. De vooronderstellingen van dergelijke opvattingen van openbaring ontbreken in het bijbelse spreken.

Weliswaar wil ook in deze visies op de openbaring de verborgenheid Gods niet het God-zijn van God, afgedacht van Zijn openbaring, karakteriseren, maar juist God *in* Zijn omgang met de mens. Maar verder gaat de overeenkomst met de bijbelse notie van Gods zelfverberging ook niet.

De goddelijkheid die Israels God verbergt is niet gezien als de verberging van Zijn bondgenootschappelijkheid in woorden en daden, maar als de verberging van een natura dei die zijn karakteristieken aan de spekulatieve theologie ontleend heeft.

Hoe men het wendt of keert: verberging blijft op deze wijze dialektisch verbonden met openbaring.

Openbaring komt in mindering op het wezen Gods — dat wil dit verbergingsbegrip eigenlijk zeggen <sup>179</sup>).

En inderdaad, ligt het wezen Gods in een van de omgang met de mens geabstraheerde verhevenheid, dan boet het God-zijn van Israels God erbij in als Hij Israels bondgenoot wordt.

<sup>177</sup>) vgl ook GCBerkouwer De Persoon van Christus 314 over Gods weg *tot ons*.

<sup>178</sup>) vgl in dit verband nog de waarderende woorden van Barth over HBavinck „der dies gesehen zu haben scheint” KD II 1, 208.

<sup>179</sup>) Daarom blijft bij Schilder de noodzaak bestaan dat deze verberging — progressief — weer wordt opgeheven.

Wij menen intussen duidelijk gemaakt te hebben dat het OT aan de andere kant begint: bij het Bondgenoot-zijn van JHVH als Zijn eigenlijke wezen en dat eerst vandaaruit ook de andere door Israel overgenomen of zelf gestempelde predikaten hun vulling ontvangen.

3. De plaats waar de problemen van de aanpassingsgedachte liggen, is een plaats voor of buiten de HS, dwz vóór of buiten de aktuele verhouding tussen God en mens.

In de aanpassingstheorie trekt de theoloog zich ahw uit het spel terug om een plaatsje op de tribune in te nemen. Niet met het oogmerk de strijd te staken, maar wel in de hoop dat hij hier meer kan zien dan in het veld.

Om de beeldspraak te laten schieten: de aanpassingstheorie gaat er vanuit — zij het in de openbaringsleer — dat het voor het rechte verstaan van de verhouding tussen God en mens mogelijk en dienstig is om van de *aktuele* verhouding — op de wijze van de toeschouwer — te abstraheren.

Wij moeten daar echter twee dingen tegenover stellen. In de eerste plaats het nuchtere feit dat de HS dan toch alleen maar over God-in-Zijn (zg aanpassende)- openbaring spreekt en dat het voor ons — als we de gedachtengang even volgen — dus een onmogelijke en daarom oninteressante vraag moet heten wat het zijn Gods geweest is alvorens Hij Zich in Zijn openbaring aan de mens aanpaste. Meer nog: of er aan Gods zijn als Bondgenoot een aanpassing vooraf gegaan is<sup>180</sup>), waardoor Hij met de mens zou kunnen omgaan, is reeds een vraag die — althans vanuit het spreken van de HS — onoplosbaar is.

Deze formele tegenwerping is intussen niet voldoende. Zij stelt hooguit het probleem van „De Grenzen der nieuwsgierigheid”<sup>181</sup>) zonder deze grenzen definitief te kunnen fixeren.

Vanuit de zin van het bijbelse getuigenis moeten we daarom toevoegen: dat de christelijke kerk slechts (!) die God belijdt Die in schepping, verzoening en verlossing betrokken is op Zijn schepselen, en van een God los van deze betrokkenheid niets weet en ook niets hoeft te weten, heeft zijn laatste grond in het God-zijn van deze God Zelf. Hij is God in het doen van Zijn daden en spreken van Zijn woorden *aan de mens*, in één woord: in Zijn bondgenoot-zijn voor Israel.

De verhouding tot de mens hoort wezenlijk bij het God-zijn van God. Men kan niet, zoals in de door ons besproken traditie, deze verhouding eerst in een openbaringsleer ter sprake brengen die deze relatie tussen de haakjes van een aanpassingstheorie plaatst.

4. Wij zijn ons ervan bewust dat het bovenstaande neerkomt op een identiteit van Gods wezen en Gods openbaring, en dat de oudere theologie altijd gehuiverd heeft deze gelijkstelling te voltrekken.

Vanuit haar vooronderstellingen terecht! De waarschuwingen van iemand als bv HBavinck tegen pantheistische ontsporingen in de openbaringsleer laten zich — vanuit deze vooronderstellingen dan — maar al te goed verstaan. Het zijn Gods kan toch niet identiek gesteld worden aan Zijn in het kosmische verholde openbaringsgestalte?

<sup>180</sup>) vgl de eigenaardige formuleringen bij MBuber Gottesfinsternis 72.

<sup>181</sup>) Men zie het gelijknamige boek van HJBaden over deze grenzen tav het zijn Gods, 79 ev.

De antinomie waarin Bavinck terecht kwam, hebben we reeds ontdekt <sup>182)</sup>. Openbaring moet enerzijds, wil er van echte openbaring sprake zijn, uit weerspiegeling — om niet te zeggen: inkarnatie — van het *wezen* Gods bestaan. Om het pantheïsme te vermijden wilde Bavinck anderzijds de openbaring niet met het *wezen*, maar met de *wil* Gods verbinden. Vanuit de vraag naar de *natura dei* in spekulatieve zin, zijn deze problemen (en gevaren) onvermijdelijk. De pantheïstische tendenzen die hier en daar in de christelijke theologie merkbaar zijn, kan men zelfs een regelrecht vervolg noemen op dezelfde openbaringsproblematiek die we reeds in de akkommodatietheorie ontmoet hebben en die begint bij het invoeren van een spekulatieve *natura dei* in de theologie.

Een kleine onvoorzichtigheid in de leer van de immanentie Gods (ter kompensatie van Zijn transcendentie) kan regelrecht naar het pantheïsme leiden <sup>183)</sup>!

Sprekende we intussen niet vanuit een spekulatieve *natura dei*, maar vanuit Gods zijn als Zijn bondgenoot-zijn, dan staan we buiten deze problematiek. Het zijn Gods in Zijn daden en woorden, en in deze zin: de identiteit tussen *wezen* Gods en openbaring Gods, bevrijdt ons gelijkelijk van transcendentie- en immanentieproblematiek <sup>184)</sup>.

5. De bovenstaande konklusies ontnemen elke grond aan de gedachte dat de mensvormigheid Gods uitgelegd moet worden als een openbaringsgestalte, waarachter dan het eigenlijke (niet-mensvormige) *wezen* Gods schuil zou gaan. Van de kant der openbaringsleer kan dus geen enkel bezwaar worden ingebracht tegen hetgeen we in het vorige hoofdstuk vaststelden: Gods mensvormig-zijn is Zijn bondgenoot-zijn. Wij kunnen er integendeel aan toevoegen dat de mensvormige God bijbels gesproken de eigenlijke God — God naar Zijn *wezen* — moet heten. Daarmee is de mensvormigheid Gods door ons, naar wij menen terecht, buiten de traditionele kennistheoretische samenhang geplaatst en in haar eigen aard belicht. Uiteraard houdt dat dan ook in dat gebruikelijke formuleringen als zou met de mensvormigheid Gods Zijn immanentie en met de zg anti-anthropomorfismen van de HS Gods transcendentie beoogd zijn, door ons worden afgewezen <sup>185)</sup>.

Elk gebruik van de woorden transcendentie en immanentie ivm het anthropomorfisme in de HS moet wel verwarring wekken. Wij wijzen in dit verband op Vriezens waardevolle opmerkingen over het anthropomorfisme, die echter niet meer volledig tot hun recht kunnen komen doordat hij hetgeen de HS onder de verborgenheid Gods verstaat onder het hoofd „transcendentie” plaatst en daar dan de mensvormigheid (als openbaring) tegenover plaatst onder het hoofd „immanentie” <sup>186)</sup>.

Daarmee is opnieuw de weg naar een recht verstaan van de mensvor-

<sup>182)</sup> Zie hoofdstuk V.

<sup>183)</sup> Wij denken aan de regel van Calvin: *pie hoc posse dici, modo a pio animo proficiscatur, naturam esse Deum* (Inst I, V, 1) en het misbruik dat men van zo'n regel kan maken. Zo zegt bv Brunner Dogmatik II 46 nav deze regel: „Doch streift auch er (nl Calvin) . . . den Pantheismus”.

<sup>184)</sup> EBrunner verzwakt deze aanvankelijk door hem gestelde identiteit (Dogm I 133 ev, 200 ev) met het invoeren van het schema *deus absconditus* — *deus revelatus*, waarbij hij onder de *deus absconditus* God afgedacht van Jezus Christus verstaat (aw 244 ev).

<sup>185)</sup> Eichrodt Th des AT I 134 spreekt in deze zin.

<sup>186)</sup> Hoofdstukken 138 ev en 183 ev.

migheid Gods geblokkeerd. Het is immers, zoals we zagen, juist de mensvormige God die de distantie bewaart <sup>187</sup>).

Zijn verborgenheid is Zijn historische daad van zelfverberging.

Dat maakt het onmogelijk om de verborgenheid als niet-mensvormigheid te stellen tegenover mensvormigheid als openbaring. Het verbaast ons niet dat we in zo'n geval weer uitkomen bij de uitspraak dat Gods mensvormigheid nu juist weer gekarakteriseerd moet worden als „maar menselijk spreken” <sup>188</sup>).

Wij zijn weer bij het oude hermeneutische uitgangspunt terug.

Wij menen dat we daartegenover moeten stellen: de christelijke kerk belijdt geen andere God dan Deze, die naar Zijn wezen God-voor-de-mensen is, Die Zich als zodanig in Zijn spreken en handelen aan de mensen betuigt en onthult, en Die als zodanig ook gekend wil worden: de Bondgenoot-God <sup>189</sup>).

Wij komen daarmee echter op de vraag naar de menselijke kennis van God, zoals de HS daarover spreekt, en willen daaraan een volgend hoofdstuk wijden.

### C. Mensvormigheid Gods en inkarnatie

We verbinden aan dit hoofdstuk nog een passage over de samenhang tussen mensvormigheid Gods en inkarnatie <sup>190</sup>).

In het eerste deel van onze studie hebben wij reeds afgewezen, dat het zowel in Gods mensvormigheid als in de inkarnatie om een verborgenheid Gods van éénzelfde formele structuur zou gaan: in Zijn openbaring moet de transcendente God zich verhullen in het velamen van het creatuurlijke in het algemeen of van het menselijke in het bijzonder. De christologische konsekwenties van dit schema — althans in de openbaringsleer — bleken ons onaanvaardbaar te zijn. Naderhand hebben wij dit schema zelf als onhanteerbaar afgewezen en een andere interpretatie van Gods mensvormigheid aan deze ontdekking kunnen toevoegen. Noch de mensheid van Christus, noch de mensvormigheid Gods laten zich dus als formele verberging verstaan. Daarmee distantieren wij ons van elke parallel tussen de inkarnatie (als: het aannemen van de menselijke natuur door de Zoon) en Gods mensvormigheid voorzover die vanuit de akkommodatiegedachte is gekonstrueerd.

\* \* \*

Daarmee is intussen niet elke samenhang tussen mensvormigheid Gods en inkarnatie afgewezen. Aan welke verbanden men oi wel mag denken, willen wij hieronder — zij het bij wijze van schets — trachten te omschrijven.

1. Allereerst mogen wij oi een direkte verbindingslijn trekken tussen Gods mensvormigheid als Zijn bondgenoot-zijn enerzijds en Zijn komen

<sup>187</sup>) Juist woorden als „toorn” en „jaloersheid” die zó Zijn ongenaakbaarheid en verhevenheid verkondigen, onderstrepen de mensvormigheid van de Verborgene.

<sup>188</sup>) Zie Vriezen aw 140.

<sup>189</sup>) vgl ook OWeber Grundlagen der Dogmatik I2 Neukirchen 1959: „Er ist seinem Wesen nach Gott-in-Zuwendung” (449).

<sup>190</sup>) Wij verdiepen ons slechts in die zijde van de inkarnatie die met ons onderwerp samenhangt.

in Jezus Christus anderzijds <sup>191</sup>). Daargelaten of Michaeli zich gelukkig uitdrukt, wanneer hij het OTische anthropomorfisme als spreekwijze („expression”) tegenover de inkarnatie als werkelijkheid („réalité”) plaatst <sup>192</sup>), kunnen we zeggen dat beiden in elkaars verlengde liggen, en dat de inkarnatie het OTische getuigenis van de mensvormigheid Gods als Gods bondgenoot-zijn bevestigt <sup>193</sup>).

Met deze formulering zien wij af van enige aandacht voor het menselijke als functie-loze substantie, of als men wil: formele categorie die getypeerd is door zijn tegenstelling tot het goddelijke als categorie.

De God waarover de HS spreekt, is niet God-in-Zichzelf. Maar evenmin is de mens die de HS noemt, mens-in-zichzelf. Met behulp van een dergelijke abstrakte menselijkheid willen wij geen parallellie konstrueren tussen mensvormigheid en inkarnatie. Voorzover het om Jezus Christus als menselijke persoon gaat, willen wij Zijn menselijkheid niet in tegenstelling tot maar in het verlengde van Gods bondgenoot-zijn zien, nl dit bondgenoot-zijn in actu.

Wij raken hier aan de zg twee-naturenleer waarin de kerk vanouds niet alleen het vere deus - vere homo beleed, maar eveneens trachtte te verduidelijken hoe deze twee „naturen” in één persoon verenigd konden zijn. Wij kunnen ons op dit punt om te beginnen afvragen of deze oud-kerkelijke leer mn in zijn uitwerking wel voldoende afstand bewaard heeft tegenover een spekulatief-bepaalde natura dei (het zijn Gods afgedacht van Zijn bondgenoot-zijn) en of niet vandaaruit de ingewikkeldheid van de probleemstellingen over de verhouding van de beide naturen verklaard kan worden <sup>194</sup>).

Wij bedoelen hiermee niet te suggereren dat de historische aanleiding voor de uitwerking van de belijdenis „vere Deus - vere homo” gezocht mag worden in een zekere spekulatiezucht van de oude kerk. De strijd rondom het Monofysietisme laat ons duidelijk zien dat de oude kerk bepaald wel andere redenen gehad heeft om zich met de verhouding der beide naturen bezig te houden, en dat zij zich daarbij — terecht — tot het uiterste heeft ingezet. De vraag is echter of het begrippenmateriaal dat de oude kerk in haar strijd om de prediking van de Christus der Schriften ter beschikking stond, niet zichtbare sporen vertoont van een spekulatieve benadering van het God-zijn van God.

Het merkwaardige blijft immers dat een uitwerking van het vere deus - vere homo in *deze* richting geheel ontbreekt in het NT. Dat ligt niet aan een grotere naïviteit van de NTische schrijvers, die zich nog geen theologische vragen konden stellen. Wij moeten oi veeleer zeggen dat de NTische schrijvers in een traditie staan waarin de natura dei (nog) niet spekulatief bepaald is. Het God-zijn van God is Zijn bondgenoot-zijn in woorden en daden en van deze natura dei is de inkarnatie de bevestiging.

De traditionele Godsleer loopt daartegenover het gevaar om over het

<sup>191</sup>) vgl ook Vriezen Hoofdpijnen 185 die in deze richting van samenhang wil spreken.

<sup>192</sup>) aw 166.

<sup>193</sup>) Daarom is het verzet tegen de mensvormigheid Gods inderdaad, zoals Miskotte Als de goden zwijgen 149 het uitdrukt „een latente ontkenning van de inkarnatie”.

<sup>194</sup>) Men denke aan de vraag of in het lijden van Christus ook de goddelijke natuur betrokken was, een vraag die de traditie geheel en al vanuit de spekulatieve natura dei heeft trachten op te lossen. Zie hierover MFeitsma Het Theopaschietisme Kampen 1956.

God-zijn van God te spreken afgedacht van Zijn bondgenootschappelijk handelen en in de twee-naturenleer op deze wijze met een God-zijn van God bezig te zijn waarvoor de inkarnatie zelve niet bepalend is.

Om vervolgens, nadat over het God-zijn van God gesproken is afgedacht van het bewijs van dat God-zijn in de inkarnatie, het mens-zijn van Jezus Christus met dit God-zijn in verband te brengen, zodat ook dit mens-zijn reeds in eigen natura vastgesteld blijkt te zijn alvorens de inkarnatie ter sprake komt. De traditionele twee-naturenleer loopt maw vanwege het begrippenmateriaal dat daarin gehanteerd wordt het gevaar om zowel over het God-zijn van Jezus Christus als over Zijn mens-zijn te spreken buiten dat licht om dat de Schriften zelf over het God-zijn en het mens-zijn laten schijnen.

Tegen deze achtergrond laat het zich verstaan waarom de zozeer soteriologisch-bepaalde vraag naar de verhouding van de twee naturen in de oude kerk een zo „technische” uitwerking kon krijgen (hoe kunnen *het* goddelijke en *het* menselijke samengaan) en waarom in de loop van de geschiedenis in toenemende mate het factum van de inkarnatie als antwoord gezien werd op deze (versmalde) vraagstelling.

E **I**nige aandacht voor het „technische” in deze traditionele zin vinden wij in het bijbels getuigenis nergens. God en mens verschijnen daar dan ook niet geïsoleerd tov elkaar, om daarna weer — op de wijze van de paradox — met elkaar verbonden te worden.

In de HS zijn God en mens vanwege Gods bondgenoot-zijn van het begin af verbonden. Daarom kent de HS deze „technische” vragen niet. Daarom, zo kunnen wij eraan toevoegen, bewijst God Zijn God-zijn (Zijn bondgenoot-zijn) in Jezus Christus niet ondanks of gehinderd door, maar in en door het mens-zijn van Jezus Christus. Samenvattend:

Voorzover de mensvormigheid Gods het bondgenoot-zijn van Israels God inhoudt, betekent de inkarnatie een bevestiging van dit zijn Gods. Maar wij hebben hiermee nog slechts het begin gezegd.

2. Vragen we wat het NT als de specifieke zin predikt van *deze* wijze van Gods bondgenoot-zijn in actu, tw Zijn komen in de mens Jezus Christus, dan kunnen we hier denken aan de oude vraag: Cur deus homo?

Met alle reserves die men tegen het antwoord van Anselmus hierop hebben mag, moeten we toch zeggen dat het juist Anselmus geweest is die persoon en functie van Christus (zijn en handelen) weer in elkaar gedacht heeft: Jezus Christus is Gods zijn als verzoener.

Dat is niet zonder meer gelijk aan het zijn-als-bondgenoot.

Het is er niet mee in strijd, maar het vloeit er ook niet vanzelfsprekend uit voort. Misschien moeten we het nog anders zeggen: dat de Bondgenoot van Israel óók Israels verzoener, verlosser en bevrijder is, geldt reeds tav de prediking van het OT. Inzoverre — we onderstrepen dat op deze plaats — ligt in de aanduiding Bondgenoot-zijn vanaf de aanvang een soteriologische bij-betekenis opgesloten.

Maar dat Israels Bondgenoot op *deze wijze*, dwz in de persoon van Jezus Christus de verzoener, verlosser en bevrijder geworden is — dat is tav het OT niet alleen een klimaks, maar vooral een novum dat in geen mensenhart is opgeklommen <sup>195</sup>).

<sup>195</sup>) 1 Cor 2,9. Deze tekst slaat inderdaad op de zelfonthulling Gods in de geschiedenis van Jezus Christus.



Het is niet onjuist om óók van een klimaks te spreken. We denken aan het veelgebruikte woord συγκρατήσις (condescentio). Het *kan* een goede zin hebben als men zegt dat Christus het toppunt van Gods kondescentie is <sup>196</sup>), maar dan zouden we bij dit woord niet willen denken aan enige vorm van akkommodatie in formele zin.

Wij bedoelen daar eveneens mee dat men de mensvormigheid Gods als zodanig niet de gestalte van zijn kondescentie moet noemen om vervolgens de aldus geïnterpreteerde mensvormigheid als „praefiguratie” van de inkarnatie te waarderen. Dat is oi een rest van de oude aanpassingsproblematiek <sup>197</sup>).

Het verdient oi dan ook aanbeveling om ivm de mensvormigheid Gods in het OT niet van „praefiguratie” te spreken. Gods Bondgenoot-zijn is niet zozeer de voorafschaduwning als wel de vooronderstelling van de inkarnatie <sup>198</sup>). Van een klimaks kan men oi echter wel spreken, inzonderde de inkarnatie de oplossing is, niet van een formele openbarings- of kennis-problematiek <sup>199</sup>) maar van een verbondsproblematiek welke reeds in het OT van JHVH als Bondgenoot een eindeloze kondescentie heeft gevraagd, nl de problematiek van de ontrouw en de schuld van de menselijke partner <sup>200</sup>).

3. De beslissende vraag is nu: als het woord klimaks nog niet voldoende de unieke gebeurtenis van de inkarnatie omschrijft, wat is het dan dat in de persoon en het werk van Christus een novum betekent vergeleken bij Gods bondgenoot-zijn in het OT?

Wij kunnen immers na al het voorafgaande niet zeggen dat het bestaat in de paradoxale verbinding van een abstrakte natura dei met een evenzeer abstrakte menselijke natuur. De aandacht van de NTische schrijvers gaat niet uit naar het „wonder” hoe de qua talis onzichtbare God zich met behulp van een menselijke gestalte zichtbaar maakt, waarbij dan de mate van onaangepastheid tussen het goddelijke en het menselijke de maat van de kondescentie zou bepalen.

Alleen vanuit een spekulatief bepaalde natura dei kan men tot een dergelijke formele belangstelling voor de menselijke natuur van Jezus Christus komen. Spreken we vanuit het zijn Gods als Zijn bondgenoot-zijn dan kan men het novum van Gods bondgenoot-zijn in de inkarnatie niet situeren in de konkrete, menselijke gestalte van Jezus Christus, alsof God in die konkrete gestalte „iets vreemds zou overkomen” <sup>201</sup>).

Het gehele OTische getuigenis spreekt over God niet anders dan als de mensvormige, hebben we gezien. Men diept maw de zin en de betekenis van de inkarnatie niet uit als men hier van een menselijke gestalte Gods als het grote wonder zou willen spreken.

<sup>196</sup>) Matth 21,37. Vgl ook Hebr 1,1.

<sup>197</sup>) Miskotte spreekt in deze geest, aw 107 ev. Bij Beek aa 75 treffen wij een dergelijk restant van de aanpassingsproblematiek nog veel sterker aan (mensvormigheid = goddelijk prijsgeven van Zichzelf 76). Het is de vraag of hij zich hierbij (ondanks zijn verwijzing 76) terecht op Michaeli's studie beroept.

<sup>198</sup>) Miskotte gebruikt ook dit woord (tap).

<sup>199</sup>) Zij is niet als „Ausgleich” te omschrijven, vgl deze term bij JohHempel Glaube, Mythos und Geschichte im AT 157 ev.

<sup>200</sup>) De vraag of er een konstant mensbeeld te vinden is waaraan de goddelijke aanpassing dan geschieden zou door de eeuwen heen, is daarmee ook beantwoord. Inderdaad bestaat er in deze zin een konstante: Adam zoals Rom 5,12 ev hem tekent.

<sup>201</sup>) vgl Miskotte Als de goden zwijgen 110.

Wij vatten even samen:

Vanuit de traditionele natura dei gedacht is de menselijke gestalte (cq de verbintenis van het goddelijke als zodanig met het menselijke als zodanig) het paradoxale wonder, maar vanuit het zijn Gods als bondgenoot-zijn ligt het wonder juist niet op het punt van de menselijke gestalte als zodanig.

Het novum ligt — in deze lijn verder gaande — veeleer in de *zichtbare verschijning* van Gods bondgenootschappelijke gestalte<sup>202</sup>). Wij zagen dat de oudtestamentische getuigen onder Gods onzichtbaarheid een zichzelf onzichtbaar *houden* verstonden, of een zichzelf in onzichtbaarheid terugtrekken.

In die zin houdt de inkarnatie een zij het nog niet definitieve doorbreking van Gods onzichtbaarheid in, die in zijn eigensoortigheid zonder parallel is. „Niemand heeft ooit God gezien; de eniggeboren God, die aan de boezem des Vaders is, die heeft Hem doen kennen”<sup>203</sup>).

Men moet bij dit woord niet opmerken dat God „naar Zijn Wezen onzichtbaar” is<sup>204</sup>), want de tekst veronderstelt dat helemaal niet. Zij konstateert alleen dat geen mens „aus wirkliche Augenzeugenschaft von Gott zu reden” gekund heeft<sup>205</sup>); en stelt daartegenover dat de  $\mu\upsilon\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$  θεός dat wel kan omdat hij „aan de boezem des Vaders is”.

Het woord „zien” — ook hier blijkt dat weer — is dus de omschrijving van de meest intieme omgang<sup>206</sup>). En *deze* omgang heeft God aan de mens ontzegd in het verleden<sup>207</sup>). Wanneer Christus komt, is aan de „omgang uit de verte” een einde gekomen. „Wie Mij gezien heeft, heeft de Vader gezien”, kan Christus zeggen (Joh 14,9). Ook hier gaat het in „zien” niet om een neutraal-gehouden mogelijkheid van het menselijk oog, maar om dat „zien” dat de intimiteit insluit van de omgang<sup>208</sup>).

Weliswaar moeten we hier genuanceerd spreken. Dat heeft Johannes óók gedaan. Grosheide wijst er terecht op dat in Joh 1,18 het woord  $\xi\lambda\gamma\gamma\acute{\iota}\sigma\alpha\tau\omicron$  niet zonder meer in het verlengde van  $\acute{\epsilon}\omega\rho\alpha\kappa\epsilon\nu$  ligt<sup>209</sup>). Wij moeten deze nuance niet vervlakken en voor het  $\xi\lambda\gamma\gamma\acute{\iota}\sigma\alpha\tau\omicron$  een algemeen woord kiezen als bv „Hij heeft (God) geopenbaard”<sup>210</sup>). Johannes *heeft* een woord voor „openbaren” dat hij dikwijls genoeg gebruikt als hij het nodig heeft<sup>211</sup>). Met het  $\xi\lambda\gamma\gamma\acute{\iota}\sigma\alpha\tau\omicron$  bedoelt hij wel degelijk iets speciefieks. Het gaat om *die* openbaring van God door de  $\mu\upsilon\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$  θεός, die geen enkele duisternis in God overlaat. Sinds het komen van Christus,

202) vgl 2 Cor 4,4 en Col 1,15 waar Jezus Christus het beeld ( $\epsilon\lambda\kappa\acute{\omega}\nu$ ) van de onzichtbare God genoemd wordt. „In beide getuigenissen gaat het om de *zichtbaarheid*...”, zo GCBerkouwer *De Mens als Beeld Gods* 111.

203) Joh 1,18. Wij volgen met oa Grosheide (Comm ad loc) de lezing van  $\aleph$  BC 33 ea:  $\mu\upsilon\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$  θεός.

204) Grosheide ad loc.

205) Zo Büchsel terecht, NTD ad loc.

206) Wij gaan dan ook niet akkoord met Grosheide's opmerking dat het oorspronkelijk om „horen” begonnen was, en het „zien” eerst door de zonde boven het horen is komen te staan (ad loc 109).

207) Dat het OT enkele uitzonderingen kent (Mozes, de zeventig oudsten) zal Johannes ook wel geweten hebben. Maar dat waren dan ook uitzonderingen.

208) vgl vs 9: „Ben Ik zolang bij U, Philippus, en kent gij Mij niet? Wie Mij *gezien* heeft...”

209) Er staat dus niet: maar de eniggeboren God heeft Hem ons *laten zien*. Vgl echter Joh 14,7.9. Grosheide (ad loc) spreekt (oi te kras) van een „tegenstelling” die hier zou liggen.

210) Zo Grosheide ad loc. Vgl (beter) Moffat: „unfolded”.

211)  $\phi\alpha\upsilon\sigma\alpha\iota$ , vgl bv Joh 1,31; 2,11; 17,6 enz.

zegt de gemeente: „God is licht, en in Hem is geen duisternis” <sup>212</sup>).

Sinds de vleeswording van het Woord is de intimiteit tussen God en mens hersteld. „Van nu aan kent gij Hem en hebt gij Hem gezien”.

Dat Johannes desondanks in 1,18 het woord ἐξηγήσατο gebruikt en niet spreekt van: „Hij heeft Hem ons *doen zien*”, zal zijn grond hebben in het feit dat Johannes over Christus wel spreekt als over God die vlees geworden is, maar dan met de toevoeging dat hij hier het Woord (dat bij God was en dat God was) of de μονογενὴς θεός (die aan de boezem des Vaders is) bedoelt. Om het trinitarisch uit te drukken: Johannes spreekt van God de Zoon, als de weg waarlangs God Zich tot een hernieuwde intimiteit met de mens begeeft. In de Zoon maakt God Zijn „onzichtbaarheid” ongedaan en verschijnt Hij temidden der mensen als Bondgenoot, dwz verschijnt Hij zoals Hij is <sup>213</sup>).

Toch is hiermee niet alles gezegd.

We kunnen ook weer lezen dat het juist voor het eschaton bewaard blijft dat wij God zullen „zien zoals Hij is” <sup>214</sup>).

Dat brengt ons op een laatste overweging.

Gods zelfopenbaring als Bondgenoot in de persoon van het vleesgeworden Woord draagt óók een element van zelfverhulling in zich.

4. Deze verberging zullen we buiten de formele problematiek moeten houden die we in de akkommodatietheorie tegenkwamen, als zou de natura hominis als zodanig een velamen voor de natura dei als zodanig betekenen.

In dit verband wijzen we terloops op het occultatie-begrip waarmee de gereformeerde scholastiek deze verberging heeft trachten te omschrijven <sup>215</sup>). Voor vele theologen is deze occultatio hierin gelegen dat „qui ante in natura tantum divina, invisibili, immensa ubique praesente, omniaque per se implente ac sustentante subsistat, jam ille ipse in natura etiam humana visibili, finita, certo loco circumscripta et a se gestata ac sustentata, subsistat” <sup>216</sup>).

Dat is het indragen van de ons zo bekende abstrakte verberging, mogen we wel zeggen <sup>217</sup>). De verberging is hier het schuilgaan van het goddelijke achter het menselijke zoals de wolken achter de zon kunnen schuilgaan <sup>218</sup>).

We kunnen van *deze* occultatio alleen maar zeggen dat ze meer vragen oproept dan ze beantwoordt.

Is de mensheid van Christus dan óók een verberging wanneer Christus is opgestaan? Dat wordt intussen weer door allen ontkend. De opstanding vertoont Christus in Zijn verheerlijking <sup>219</sup>).

Verder: is de hele *ontleding* van Christus (κένωσις) met *deze* occul-

<sup>212</sup>) 1 Joh 1,5.

<sup>213</sup>) Vandaar dat Joh 1,14 kan zeggen: ἐσκήνωσεν, en dat ditzelfde woord óók gebruikt kan worden voor de voleinding: de σκηνή τοῦ θεοῦ is weer bij de mensen (Apoc 21,3).

<sup>214</sup>) 1 Joh 3,2.

<sup>215</sup>) vgl hierover JJMüller Die Kenosisleer in die Kristologie sedert die Reformasie Purmerend 1931.

<sup>216</sup>) Zanchius De incarnatione Filii Dei II, IX, V (bij Müller aw 183).

<sup>217</sup>) Verdere voorbeelden uit de geref scholastiek bij Müller aw 190 ev.

<sup>218</sup>) Een voorbeeld van Zanchius (Müller aw 188).

<sup>219</sup>) Deze oneffenheid bewijst wel dat men naast de verberging van het goddelijke in het menselijke, óók wel van een andere verberging geweten heeft, tw de *vlees*-wording! Zie verder beneden.

tatie gegeven? Uiteraard willen al de theologen die dit begrip verdedigen, aan de inkarnatie als ontlediging van de Zoon volledig recht doen. Maar we horen hen toch telkens weer zeggen dat het in de ontlediging, waarover Fil 2,7 spreekt niet om een ontlediging in strikte zin gaat.

Want in deze akte heeft Christus niet afgelegd wat Hij was, maar (erbij!) aangenomen wat Hij niet was. Zodat men met recht kan zeggen dat Zijn goddelijke heerlijkheid nu ahw weerhouden werd om regelrecht uit te stralen. En dat is voor de goddelijke natuur toch een vernedering, ook al blijft zij daarbij zichzelf <sup>220</sup>).

Het is te begrijpen dat er altijd stemmen zijn opgegaan die hier weer van een irreëel-maken van Christus' ontlediging gesproken hebben <sup>221</sup>). Billijk is dat niet. Er volgde in de gereformeerde scholastiek nog een tweede moment op deze ontlediging als occultatio: de vernedering als gehoorzaamheid „tot de dood, ja de dood des kruises” (Fil 2,8) <sup>222</sup>). Maar de vraag blijft staan of men zo nog aan het ἐκένωσεν van Fil 2,7 toekomt.

Het probleem is ons intussen duidelijk: men wil de inkarnatie zijn volle betekenis laten, en in die zin volledig recht doen aan de ontlediging van de Zoon. Maar het God-zijn van Christus laat nu eenmaal niet alles toe — dat is de andere kant. De knoop ligt dus weer in de traditionele omschrijving van het zijn Gods (de „standaard”). Het God-zijn van Christus is wat anders dan Zijn Bondgenoot-zijn, in elk geval zo'n wijze van God-zijn dat het woord „ontledigen” er niet bij past, en het woord occultatio de voorkeur krijgt. Verberging is het afgeremd worden van de goddelijke uitstraling door de menselijke natuur.

We zullen moeten erkennen dat het occultatie-begrip zijn historische verdienste heeft. Meer nog: dezelfde motieven die erachter zitten bewegen ook ons. Het gaat om de belijdenis dat in de onaanzienlijkheid van Jezus Christus niemand minder dan God ons tegemoet komt <sup>223</sup>). Maw dat de konkrete gestalte van Christus in al Zijn „nederheid” geen aantasting van Zijn God-zijn betekent.

Men moet deze belijdenis oi echter niet funderen met behulp van een verbergingsbegrip dat afgeleid is uit een antithese tussen de natura dei (onstoffelijk, onzichtbaar, enz) en de menselijke natuur (zichtbaar, stoffelijk, enz) <sup>224</sup>).

Het bijbels getuigenis legt de verberging ergens anders: in de vleeswording des Woords. Het komt hier op het woord „vlees” (σάρξ) aan. Terecht heeft Calvin het omschreven als de „vilis et abiecta conditio generis humani” <sup>225</sup>).

Waar de apostelen en de christelijke kerk zich over verbazen, is niet een mens-wording in ongekwalificeerde zin. Het gaat in de inkarnatie

<sup>220</sup>) vgl Müller (over Zanchius) 185. Zie ook 190 ev (over Gomar). Vgl ook Kuyper De vleeswording des Woords Amsterdam 1887, 199.

<sup>221</sup>) vgl bv FWA Korff Christologie I Nijkerk 1942, 256 ev en GCBerkouwers kritiek op Korff in De persoon van Christus 318 ev.

<sup>222</sup>) Hier was dan de filius incarnatus het subjeet. Bij de „ontlediging” de filius incarnandus.

<sup>223</sup>) vgl Müller aw 219.

<sup>224</sup>) vgl ook de kritiek van Müller op het occultatio-begrip aw 217, waarvan oi niet alles bruikbaar is.

<sup>225</sup>) Comm op Joh 1,14.

om de aanneming van de mens als *gevallen* bondgenoot, als „vlees” <sup>226</sup>).

Christus verschijnt ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, zoals Paulus het bijzonder kras kan uitdrukken <sup>227</sup>).

Het Bondgenoot-zijn van God manifesteert zich in het zijn van Jezus Christus zó dat God in Jezus Christus niet alleen Zijn eigen rol van bondgenoot-zijn volvoert tot het einde, maar evenzeer de rol van de ontrouwe mens op zich neemt, om ook die — nadat hij in onze handen zo smadelijk mislukt was — tot een gelukkig einde te voeren. Hij doet het één dóór het ander, Zijn Bondgenoot-zijn tot het einde toe bewijzen dóór Zelf de rol van de gevallen menselijke bondgenoot op zich te nemen.

Deze menswording wordt ons in Fil 2 bezongen als een geschiedenis die zijn aanvang heeft in de hemel. Zij begint met de ontleding als fundamentele akte, die zijn stempel zet op alles wat er in de weg van vernedering historisch zal volgen tot „de dood des kruises”.

Terecht verwijst Cullmann bij Fil 2,6 (ἐν μορφῇ θεοῦ en ἰσα θεῶ) naar de uitdrukking „beeld Gods” <sup>228</sup>).

Waarvan de Zoon Zich ontledigt, is niet een abstrakte heerlijkheid <sup>229</sup>), maar de heerlijkheid van het beeld Gods dat Hij aflegt door het gelijkworden aan het zondige vlees <sup>230</sup>).

Van een „ontleding” als formele occultatio is zo geen sprake meer <sup>231</sup>). Dat wil niet zeggen dat er niet op een andere wijze van verberging gesproken kan worden. Wij menen, dat men de inkarnatie in zijn totaliteit van ontleding, vernedering en kruisdood van de Zoon, mag zien als een zelfverberging Gods van gelijke strekking als Gods verberging in het OT. De verhulling Gods is nl zowel daar als hier geen tegeninstantie tegen de *openbaring* Gods, evenmin een concurrerend bestanddeel daarvan, maar zij is met de inhoudelijke zin van deze openbaring gegeven. Omdat JHVV de bondgenoot van Israel is, verbergt Hij Zich in Zijn woorden en daden. We mogen ook hier zeggen: omdat Jezus Christus het summum van Gods zijn als bondgenoot is (in actu!), is het God-zijn van God (alweer: in actu!) verhuld in de „vilis et abiecta conditio generis humani”. Maar als zodanig dan ook het toppunt van Gods zelfopenbaring!

Terecht wijst Müller erop, dat in dit opzicht het woord occultatio terminologisch de aansluiting bij het NT mist. Daar wordt juist gesproken over „God *geopenbaard* in het vlees” <sup>232</sup>).

Wil men het woord „vlees” hier niet lezen als „stof”, als materieel vehiculum dat de immateriële God nodig heeft om Zich tot de stoffelijke mens te begeven (wij hebben dat gedurig afgewezen), dan blijft

<sup>226</sup>) In zijn Loci (III, Locus de Christo II, 66) kan Kuyper nog op de wijze van de geref scholastiek spreken. Elders (bv E Voto I 367) wil hij op voetspoor van de Moor de nadruk leggen op „vlees” (de mens na de val). Idem Bavinck aw III 337 ev. Vgl ook Müller 205 ev.

<sup>227</sup>) Rom 8,3.

<sup>228</sup>) Oculmann Die Christologie des NT Tübingen 1957, 180.

<sup>229</sup>) Het verzwegen objekt van ἐκένωσεν moet het voorafgaande ἰσα θεῶ zijn, zo oi terecht Oepke ThW III 661 (sv κενός). Anders Michaelis ThHK NT ad loc.

<sup>230</sup>) Men zie over de zondeloosheid van Jezus Christus ivm Rom 8,3 GCBerkouwer De Persoon van Christus 203 ev.

<sup>231</sup>) Overigens is deze zg hymne van Fil 2 gevat in een kontekst met paraenetische bedoeling. Wij zullen maw enige voorzichtigheid moeten betrachten met het trekken van konklusies inzake de inkarnatie. Gezien de samenhang wil Paulus (zo terecht Oepke tap) hetzelfde zeggen als in 2 Cor 8,9.

<sup>232</sup>) 1 Tim 3,16. Vgl ook Joh 1,14 en 1 Joh 1,2 (Müller aw 218).

er niets anders over dan de belijdenis: Gods zelfverberging in het vlees is „als Zijn weg tot ons” (Berkouwer) identiek met Zijn zelfopenbaring<sup>233</sup>). Dat heeft niets te maken met een paradoxale betrokkenheid op elkaar van openbaring en verhulling, in die zin dat *modus quo* (het menselijke op zichzelf) en *inhoud* (het goddelijke op zichzelf) van de Christus-openbaring niet aan elkaar aangepast zouden zijn. Gods verhulling in Jezus Christus is geen *occultatio* in de bovenbesproken zin, maar evenmin een formeel (dwz met het aannemen van de menselijke natuur gegeven) *inkognito*<sup>234</sup>).

Instrukatief is hiervoor wat we in 1 Kor 1 over de dwaasheid (μωρία) van het woord des kruises (λόγος τοῦ σταυροῦ) lezen (vers 18 ev). Deze kwalifikatie is oorspronkelijk afkomstig van de tegenstanders van Paulus' prediking. Voor de grieken is de gekruisigde Christus dwaasheid (vers 23).

Wanneer Paulus deze spreekwijze overneemt en van de dwaasheid der prediking (21, vgl ook 18) spreekt, dan betekent dat bepaaldelijk dat Paulus deze terminologie op een of andere wijze bruikbaar acht voor wat hij zeggen wil. Wij komen daar zometeen op terug.

Maar dat bruikbare sluit niet aan bij een door Paulus erkende paradoxale structuur van Gods gestalte in Christus. In zoverre is Schilders kritiek op het formele ergernisbegrip ter zake. De reden waarom de heiden de prediking van de gekruisigde Christus een dwaasheid acht, heeft niets te maken met een spanning tussen „gehalte” en „gestalte” waartegen hij wel moet opbotsen.

Wij kunnen echter niet met Schilder meegaan, als hij (van de weeromstuit) de „dwaasheid” alleen maar een wijze van spreken wel noemen, waarmee Paulus tegemoet komt aan de indruk die het evangelie van de vernederde Christus wel op de hoorders moet maken<sup>235</sup>).

Paulus bedoelt met de overname van dit woord niet dat hij er wel in kan komen dat anderen zo denken<sup>236</sup>).

Ook dan zijn we nl nog op het probleemveld van de paradoxie bezig, maar nu in omgekeerde richting. Schilder besteedt al zijn kunnen aan het bewijs dat de gekruisigde Christus *geen* paradoxale gestalte Gods betekent, en het kerygma mitsdien geen paradox.

Het opmerkelijke is echter dat de apostel Paulus dat niet doet. Hij gaat niet het tegendeel bewijzen. Paulus handelt maw in 1 Cor 1 in het geheel niet over de problematiek van een openbaringsgestalte, of (in het gevolg daarvan) over de vraag of het kerygma iemands zin voor logica of goede toon schoffeert<sup>237</sup>).

Wat hij dan wel op het oog heeft, maakt juist zijn overnemen van de term „dwaasheid” ons duidelijk. Het gaat hem tegenover de Korin-

233) Daarom kunnen de apostelen onder de δόξα van Christus niet alleen Zijn praeeistente heerlijkheid verstaan, maar kan Christus Zelf Zijn lijden, sterven en opstanding samenvatten als Zijn „verheerlijkt worden” (δοξάζεσθαι), vgl Joh 12,23.

234) Wij menen dat beide gezichtspunten even dicht bij elkaar komen te staan als de kwalifikaties „akkommodatie” en „paradox” in de openbaringsleer.

235) KSchilder Begriffsgeschiede 310 ev.

236) Schilder beroept zich vooral op Calvijn (Comm ad loc) die herhaaldelijk betoogt dat het hier om een „concessie” gaat, schijnbare dwaasheid „bij de eerste aanblik” enz.

237) Zo heeft Schilder de perikoop bepaald wel gelezen. Men zie zijn beroep op het goddelijk karakter van de (aristotelische!) logica waarmee het kerygma *dus* niet in strijd kan zijn, Begriffsgeschiede 464.

thiërs om de heilsbetekenis van Jezus Christus als *de gekruisigde*<sup>238</sup>). De perikoop is een polemiëk tegen elke poging om deze „naakte Christus” (Calvijn) uit de heilsboodschap te elimineren, want juist *de gekruisigde* Christus in al Zijn onooglijkheid is de inhoud van het kerygma.

Wanneer de Korinthiërs, onder de indruk van de heidense verachting, de naaktheid van de gekruisigde proberen te versieren met anderzootige wijsheid, waarschuwt Paulus hen met de woorden: Denk erom, *voor hen die verloren gaan* (τοῖς ἀπολλυμένοις) is deze gekruisigde Heer een dwaasheid. Zij moeten wel weten wat ze doen als ze zich stoten aan het woord des kruises! Deze „dwaasheid” is Gods wijsheid. Wie zich aan de onooglijkheid van de gekruisigde Christus stoot, weigert in de afwijzing van deze nederigheid God Zelf in Zijn weg tot de mens.

De kwalifikatie „dwaasheid” ontspringt maw niet aan een misverstand, maar treft de boodschap als *heilsboodschap* juist in het hart. Daarom laat Paulus het woord staan. Deze „dwaasheid” is niet op te heffen zonder het evangelie zelf op te heffen<sup>239</sup>).

Gods nederige gestalte in de Christus van het kruis is voor Paulus dus noch een paradox, noch het tegendeel van een paradox, maar de bondgenootschappelijke zijnswijze van God bij uitstek. Het is een verhulling die sui generis is, en als zodanig identiek met Gods zelfopenbaring. Maar eerst het aktuele, gelovige omgaan met God kan deze identiteit doorzien en de verhulling als de openbaring van Gods bondgenoot-zijn prijzen en Gods openbaring als verhulling. Buiten de aktuele omgang tussen Bondgenoot en bondgenoot, dwz buiten de gelovige erkenning van Gods verzoenend handelen in Christus om, blijft de inkarnatie juist als vernedering en verhulling een steen des aanstoots.

Wij vatten samen: Van een parallel tussen mensvormigheid Gods in het OT en de menselijke gestalte van Jezus Christus kan men oi beter niet spreken. We keren daarmee alleen maar — gewild of ongewild — terug tot verhoudingsproblemen die God abstraheren van Zijn bondgenoot-zijn in woorden en daden. Het is beter om van een samenhang te spreken, die met het zijn Gods als Zijn Bondgenoot-zijn gegeven is, en eensdeels de inkarnatie als de klimaks van dit bondgenoot-zijn te zien, anderzijds als een novum, nl voorzover God Zelf het op Zich neemt om de rol van de gevallen menselijke bondgenoot te spelen tot haar bittere en tegelijk ongedacht verrassende einde.

Tav de zelfverberging Gods geldt eenzelfde samenhang. Zij maakt in het OT het aktuele bondgenootschap mogelijk. Ook hierin is het NTisch getuigenis een klimaks en een novum: Gods zelfverberging in het „vlees” mogen wij zien als Zijn zegevierende wil om het bondgenootschap te bewaren, zelfs wanneer dit betekenen moet dat Hij de rol van de mens moet vervullen. De ontlediging van de Zoon (Fil 2,7) is een werkelijke ontlediging, terwijl God er niet minder God (als bondgenoot) om is, maar juist in *deze* weg Zijn God-zijn voor de mens definitief onthult.

238) vgl hierover UWilckens Kreuz und Weisheit KuD 3. Jahrg 2, 77 ev en het reeds eerder verschenen opstel van ESchlink Weisheit u Torheit (KuD 1. Jahrg 1, 1 ev) over de „theologia paradoxa” van Luthers Heidelberger Thesen.

239) Paulus ziet zelfs nog meer positieve mogelijkheden in het woord, en knoopt er een passage aan vast over de „stijl” (Berkouwer) van Gods heilshandelen, vers 26 ev.

## HOOFDSTUK IX

### GODS ZIJN IN ZIJN GEKEND-ZIJN

In dit hoofdstuk zal het tenslotte om een aantal konklusies gaan die ons na al het voor-werk dat verricht is, min of meer in de schoot vallen.

Wij beginnen met de vaststelling dat de mensvormigheid Gods niet afhankelijk is van of gegeven is met de beperkte reikwijdte van het menselijke kennisvermogen. Wij distantieëren ons dus definitief van de identiteit tussen „(slechts) menselijk spreken over God” en „mensvormigheid Gods”.

Uiteraard is elk menselijk spreken menselijk, ook het spreken van de mens over God.

Maar allereerst blijkt al de konsekwentie dat God, omdat wij menselijk over Hem spreken, nu ook menselijke trekken moet aannemen, bepaald niet op te gaan. De aanpassingstheorie gaat er eenvoudigweg van uit dat de mens zich God wel mensvormig *moet* indenken en dat God Zich in Zijn openbaring bij deze anthropologische noodzaak aansluit. Maar reeds deze noodzaak strijdt met de stand van zaken die de godsdienstgeschiedenis ons meedeelt. Wij herinneren in dit verband slechts aan het zg theriomorfisme — God in de diergestalte — om aan te geven dat het een hier niet vanzelfsprekend met het ander gegeven is <sup>1)</sup>.

Het menselijke spreken over God brengt niet noodzakelijkerwijs een mensvormigheid mee. Wij moeten veeleer zeggen dat het laatste juist typerend is voor het israelietisch-bijbelse spreken.

Maar ook zó hebben wij ons nog niet nauwkeurig genoeg uitgedrukt. Er zijn vele godsdiensten op te noemen die van een mensvormigheid Gods uitgaan. Het anthropomorfisme op zichzelf is geen israelietisch-bijbels fenomeen. Het is voor het bijbelse spreken typerend dat de God van Israel de trekken van de israelietisch-bijbelse mens draagt, zoals deze zich in zijn eigen-aard onderscheidt, van bv de egyptische of de griekse mens. De God van de HS is niet anthropomorf maar hebreomorf <sup>2)</sup>.

Volledig uitgesproken luidt de zin dus: de israelietische mens die we in de HS ontmoeten, spreekt israelisch over God, en *deze* usus israeliticus impliceert kennelijk de (israelietisch-verstane) mensvormigheid Gods.

Deze vaststelling helpt ons een eind verder, want nu gaat het tenslotte om de vraag waarom dit israelietisch-bijbelse spreken wel de mensvormigheid Gods insluit, terwijl het menselijk spreken in het algemeen dit blijkbaar niet noodzakelijk impliceerde.

Als onze interpretatie tot nu toe juist geweest is: de mensvormige

<sup>1)</sup> Over het zg theriomorfisme zie men bv RGG<sup>2</sup> V 1176 (Bertholet). Vgl verder GvdLeeuw *Phänomenologie der Rel* 66 ev.

<sup>2)</sup> Wij gebruiken deze term voor het gemak en verstaan er onder: gelijkend op de bijbels-israelietische mens.



God is in de HS de echte God, dan kan deze vraag slechts één antwoord hebben: God is voor Israël, strikt genomen, mensvormig omdat de mens God-vormig is.

Vooronderstelling van de usus israeliticus is dan een bepaalde bijbels-israelietische opvatting omtrent het mens-zijn van de mens.

Inderdaad vinden wij deze vooronderstelling met zoveel woorden in de HS terug. We bedoelen de uitdrukking „beeld Gods”, waarmee het meest fundamentele kenmerk van het mens-zijn in de HS is uitgesproken.

Nu behoort deze uitdrukking tot een van de meest besprokene in de huidige theologie<sup>3)</sup>. De discussies over haar draagwijdte zullen nog wel enige tijd voortgaan<sup>4)</sup>. Maar wij kunnen intussen wel vaststellen dat de typering van de mens als „beeld en gelijkenis Gods” (Gen 1,26 ev) het gangbare spreken van Gods mensvormigheid omkeert. Wij moeten het omdraaien volgens de bijbelschrijver: niet God is antropomorf, maar de mens is theomorf<sup>5)</sup>. Omdat de mens zelf als beeld en gelijkenis Gods verstaan is in de HS, kan God voor de bijbels-israelietische mens niet anders dan mensvormig zijn. Om de betekenis van deze „omkering” goed te verstaan, hebben wij een aantal verhelderingen nodig die hieronder volgen.

1. Wanneer de gewijde schrijver van Gen 1 het mens-zijn omschrijft als het beeld-zijn van God, dan is elke gedachte aan een spekulatief zijnsbegrip hem vreemd. Het zijn Gods is Gods „Sein in der Tat”. Wanneer de mens Zijn beeld en gelijkenis genoemd wordt, zullen wij het gelijkeniskarakter evenmin op het vlak van het spekulatieve zijn mogen zoeken. De theoretische aandacht voor een eventueel gemeenschappelijke of overeenkomstige zijnslaag waaraan God en mens (bv in de neo-platonische gedachtengang) beiden zouden participeren, valt buiten de gezichtskring. Daarmee ook de omzichtigheid waarmee de theologie in deze spekulatief-ontologische problemen wel te werk moest gaan om God en mens uit elkaar te houden zonder ze van elkaar te verwijderen.

Zonder omwegen spreekt Gen 1 over „beeld” en „gelijkenis”, woorden die in elk geval een grote onbevangenheid verraden. Met de gelijkenis tussen God en mens is dan ook de gelijkenis tussen het zijn van God en van de mens bedoeld zoals Israël het zijn van deze beiden verstond, nl het zijn in het doen van hun respektievelijke daden, en niet een zijn afgedacht van deze daden<sup>6)</sup>.

Voor wat de mens betreft: de mens is in de HS de in zijn verhouding tot God, medemens en wereld konkreet funktionerende mens<sup>7)</sup>. Het OT typeert hem door het noemen van zijn organen en ledematen telkens in

3) Wij verwijzen in het algemeen naar GCBerkouwer *De mens als Beeld Gods* Kampen 1957 en de grote hoeveelheid literatuur daar genoemd.

4) MilošBic *Vom Geheimnis u Wunder der Schöpfung* 35 ev maakt scheiding tussen de namen  $\text{אלהים}$  (schepper-god) en  $\text{יהוה}$  (verlosser-god), en wil de gelijkenis alleen betrekken op  $\text{אלהים}$ , niet op JHWH. Het meervoud „ons” („Laat ons mensen maken”, vgl vSelms *God als meervoud*, K en Th 10e Jaarg 3, 129) zou de bedoeling hebben elke gelijkenis met JHWH voor onmogelijk te verklaren. Wij volgen Bic hierin niet.

5) Zie bv GvRad *Th des AT I* 150. Idem MilošBic 37. Vgl ook GvdLeeuw *L'anthropomorphisme comme forme de l'anthropologie* (Le Monde non-chrétien II) 183: „Cette conviction condamne l'expression 'anthropomorphisme’” (nav Gen 1,26 ev).

6) Daarmee hangt dan ook het geoordeeld worden naar de woorden (Matth 12,37) = naar de werken (Matth 16,27  $\kappa\alpha\tau\alpha\ \tau\eta\nu\ \pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\nu$ ) samen. Vgl ook Matth 7,24 ev en 25,31 ev.

7) vgl de kenschetsing van de zondaar als  $\delta\ \pi\alpha\lambda\alpha\iota\acute{o}\varsigma\ \alpha\upsilon\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma\ \sigma\upsilon\nu\ \tau\alpha\iota\varsigma\ \pi\rho\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ , Col 3,9.

zijn konkrete doen. Het NT vat zijn mens-zijn in dezelfde zin samen door te spreken van zijn „leden”<sup>8)</sup>. Het traditionele analogie-schema bv in de omschrijving van esse per essentiam — esse per participationem, Urbild — Abbild enz komt dan ook nergens in de HS voor. Men heeft zich voor het hanteren daarvan weliswaar op het Schriftgetuigenis willen beroepen, mn op de plaatsen Ef 3,14.15 en Hebr 8,5<sup>9)</sup>. Kontrolleren we dit beroep dan blijkt de uitleg van Ef 3,14.15 niet eenvoudig te zijn. Zien wij van de variant af<sup>10)</sup>, dan rijst allereerst de vraag waarmee men het ἐξ οὗ (15) verbinden moet. Het is oi de bedoeling van de schrijver om een woordspeling te maken met πατήρ en πατριά. Wij willen daarom ἐξ οὗ op πατήρ terug laten slaan. Van een dergelijke verbinding biedt het corpus paulinum trouwens andere voorbeelden<sup>11)</sup> en geen enkele van een verbinding tussen Jezus Christus en ἐξ οὗ. Vervolgens zal het vooral om de verbinding tussen πατήρ en πᾶσα πατριά gaan.

Van welke aard is deze?

Tegen de opvatting dat het vaderschap van God hier als prototype van elk menselijk vaderschap gezien zou zijn, pleit meteen al de konkrete aard van het bijbelse spreken. Het woord πατριά geeft niet ons abstracte begrip „vaderschap” weer, maar duidt de konkrete familie aan, of algemener: dat onderdeel van de stam, dat men in de Schrift „het geslacht” noemt<sup>12)</sup>.

Van hieruit krijgt het (reeds in de LXX) de betekenis van volksstammen, volken, heidenen<sup>13)</sup>. In het NT vinden we deze betekenis terug op een plaats als Act 3,25<sup>14)</sup>. Terecht verwijst Schrenk naar deze plaats als het om de betekenis van Ef 3,14 ev gaat. Πατριά is hier „die nach dem Vater genannte Familiensippe oder das Volk”<sup>15)</sup>.

De zin van de woorden kan ons nu niet meer ontgaan. Het woord πατριά heeft (etymologisch) met πατήρ te maken. Terecht, zo wil de schrijver vertellen, want aan de Vader als hoofd van de familie ontleent elke πατριά zijn naam. Voortaan geldt echter πᾶσα πατριά in de hemelen en op aarde, als één familie die God tot pater familias heeft<sup>16)</sup>. Uiteraard bedoelt de schrijver hiermee niet een verwijzing naar het vanzelfsprekende Vaderschap van de Stoa. Het gaat om de prediking van het geheimenis (μυστήριον) dat eeuwenlang verborgen is geweest, maar

<sup>8)</sup> vgl Rom 6,13; 1 Cor 6,12 ev; Col 3,5 ev en Matth 5,29 ev over het oog of de hand die tot zonde brengt. Zie voorts Horst ThW IV 559 ev (sv μέλος). JJMeuzelaar komt van hieruit terecht tot de konklusie dat de NTische beeldspraak „lichaam (van Christus)” en „leden” een metafoor is die op de praktische onderlinge solidariteit van de gemeente uit is, Der Leib des Messias Assen 1961, 40 ev. Vgl ook 148.

<sup>9)</sup> HBavinck aw II 75 ev. Vgl ook KSchilder Bij Dichters en Schriftgeleerden 410 ev.

<sup>10)</sup> Zij voegt aan het slot van vs 14 toe: τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. In dat geval is het mogelijk om het ἐξ οὗ (15) op Jezus Christus te betrekken (zo Calvijn) ipv op πατήρ (Erasmus). De lectio varia wordt ondanks haar zwakke getuigen ook gevolgd door De Zwaan De Efezenbrief van Paulus Haarlem 1927, 67.

<sup>11)</sup> Zie 1 Cor 8,6 en Rom 11,36.

<sup>12)</sup> vgl Schrenk ThW V 1017 ev. Een voorbeeld uit het NT: Luc 2,4. Anders Grosheide comm ad loc.

<sup>13)</sup> Als ekwivalent voor אֲבוֹתָם, zie bv ψ 22,28 en ψ 96,7.

<sup>14)</sup> De zegen, aan Abraham beloofd, wordt hier herhaald met de woorden πᾶσαι αἱ πατρίαι τῆς γῆς. De teksten uit Genesis (LXX) hebben φυλαί (12,3) en ἔθνη (18,18; 22,18).

<sup>15)</sup> aa 1018/9. Ὀνομάζομαι ἐκ is: „von jemand her den Namen führen, nach ihm genannt sein” tap.

<sup>16)</sup> vgl Schrenk aa 1018 ev. Schilder (HC III 200) zegt van deze uitleg die hij reeds bij Beza vond: „nog zo buitenissig niet als ze op het eerste gezicht lijkt” en herroept daarmee min of meer zijn vroegere exegese in Bij dichters en schriftgeleerden tap.

thans in de komst van Israels Messias aan het licht gekomen: dat óók de heidenen mogen delen in het messiaanse heil<sup>17)</sup>.

Het  $\pi\alpha\sigma\sigma\alpha$  πατριά heeft dus de kracht van het  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  (1,22; vgl ook  $\tau\acute{\alpha}$   $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  in 2,9 en Col 1,20) en brengt ons — geheel in overeenstemming met de zin van deze brief — bij de prediking van de verzoening als recapitulatio van alle dingen onder Christus als hoofd.

Wij menen dat deze uitleg niets gekunstelds aan zich heeft. Dat wil meteen zeggen dat deze plaats niet in aanmerking komt als bewijsplaats voor het schema Urbild—Abbild<sup>18)</sup>.

De andere plaats waarop men zich beroept is Hebr 8,5. Het gaat hier vooral om de zinsnede waarin de tabernakel een  $\acute{\upsilon}\pi\acute{o}\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha$  καὶ σκιά τῶν  $\acute{\epsilon}\pi\omicron\upsilon\rho\alpha\nu\acute{\iota}\omega\nu$  genoemd wordt. In het vervolg van de tekst lezen we dan nog een citaat uit Ex 25 (vers 40) als Schriftbewijs: reeds Mozes kreeg het bevel alles te maken naar het  $\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$  dat hem op de berg getoond werd. Dit laatste woord is de (LXX) vertaling van het hebreeuwse תבנית, in de betekenis van model waarnaar men iets vervaardigt<sup>19)</sup>.

In het verband van het boek Exodus levert deze uitspraak geen moeilijkheden op. Alle goede gaven komen van boven (Jak 1,17), tot het Nieuwe Jeruzalem toe dat neerdaalt „uit de hemel” (Apoc 21,2). Niet alleen de tabernakel, maar het heil Gods in zijn volledigheid ligt, naar het spraakgebruik van de bijbelschrijvers, reeds gereed in de hemel<sup>20)</sup>.

De terminologie van de LXX maakt de zaak eerst ingewikkeld. Het woord  $\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$  is in het profaan-griekse spraakgebruik gewoonlijk de afgeleide (lagere cq latere) verschijningsvorm en niet de oorspronkelijke ideale gestalte. Zo wordt het woord bv door Philo gebruikt<sup>21)</sup>.

Voor de apostel Paulus is het woord  $\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$  ook aanduiding van het mindere tegenover het meerdere, maar — en dat is typerend — dit mindere volgt niet op het meerdere maar gaat eraan vooraf. Paulus maakt het woord dus dienstbaar aan zijn belichting van de voortgang der heilsgeschiedenis.  $\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$  is dat wat historisch voorafgaat en in deze kwaliteit dienstbaar kan worden als belichting van het komende<sup>22)</sup>.

De schrijver van de brief aan de Hebreeën gebruikt het woord — in dit citaat — in omgekeerde zin. Anders dan bij Philo, ook anders dan bij Paulus, is het voor hem het hemelse voorbeeld van de israelietische tabernakel-dienst. Het hemelse  $\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$  gaat aan de aardse werkelijkheid vooraf. Het is begrijpelijk dat men hier iets meende terug te vinden van een idealistisch schema.

Maar reeds de terminologie ( $\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$  als „oerbeeld” ipv afgeleid beeld) verzet zich daartegen<sup>23)</sup>.

17) Calvin Comm ad loc verwijst terecht naar Ef 2,14 ev. Vgl hierover verder JJMeuzelaar Der Leib 54 ev.

18) Rendtorff NTD ad loc leest er dit schema in. Greijdanus (KV ad loc) leest: „het schepsel ontvingt bestaan, heerlijkheid en wezen van de Schepper”. Hij beroept zich op de nuance van „heerlijkheid” die met het woord „naam” (dat slechts in  $\acute{o}\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\zeta\omicron\upsilon\mu\alpha\iota$  voorkomt) gegeven is, maar miskent de christologische fundering.

19) Zie bv 2 Kon 16,10 (het model van het damasceense altaar).

20) vgl GvRad ThW V 507 (sv  $\omicron\upsilon\rho\alpha\nu\acute{\iota}\omega\varsigma$ ) over de hemel als „der Ort, an dem das von Gott geplante Heil vor seiner Verwirklichung auf Erden schon vorhanden ist”. Vgl voor het element van onaantastbaarheid dat daarmee is gegeven Matth 6,19 ev.

21) vgl hierover LGoppelt Typos 214.

22) vgl Goppelt aw 166 ev.

23) Men moet dan ook niet zeggen dat de schrijver zich aansluit bij het hellenistisch spraakgebruik, zoals vOyen Christus de Hogepriester Nijkerk 1948, 144 suggereert.

Wat de schrijver beweren wil, is *naar de zaak* precies hetzelfde als wat we in de paulinische brieven vinden<sup>24)</sup>. Het israelietische priesterschap is slechts een schaduw van het ware (ἀληθινός vers 2), het hemelse (οὐράνιος vers 5)<sup>25)</sup>. Het is zelf niet het ware. Om deze uitspraak ten overvloede vanuit het OT te belichten, beroept de schrijver zich op Ex 25,40: Mozes maakte slechts een kopie van het hemelse.

Maar het eigenlijke bewijs dat tabernakel en priesterdienst „schaduwen” zijn geweest, ontleent de schrijver aan de voortgang van de heilsgeschiedenis. In Jezus Christus is de „hemelse” priesterdienst gekomen. Daarom heeft Zijn verschijnen de schaduwen achterhaald en opgeheven.

Ook hier gaat het dus niet om een tijdloos idealistisch schema, maar om voortgang van minder naar meer. Het „hemelse” is dat wat komt — of liever: dat wat *is* gekomen in de historische verschijning van Jezus Christus. Dat is de triomfantelijke boodschap die de schrijver zijn lezers wil overhandigen<sup>26)</sup>.

Samenvattend: de theomorfie van de mens, zoals Israel die beleden heeft, veronderstelt zonder twijfel God als voorbeeld waarnaar de mens geschapen is. Maar dan gaat het in deze voorbeeld—beeld relatie niet om een spekulatief-ontologische zijnsverwantschap of zijnsanalogie<sup>27)</sup>, maar om een zijns-gelijkenis van God en mens in het doen van hun respectievelijke daden. Wij kunnen die daden meteen konkretiseren: het zijn bondgenootschappelijke daden. De echte mens is de theomorfe mens, dwz de mens die bondgenoot is in zijn handelen en spreken en juist daarin de gelijkenis met God vertoont.

Vandaar dat de bijbels-israelietische mens ons voortdurend als de partner-mens getekend wordt, en het samenleven van mens en medemens de structuur van het bondgenootschap draagt<sup>28)</sup>.

De echte israeliet is de israeliet in wien geen bedrog is<sup>29)</sup>, die niet trouweloos met zijn naaste handelt<sup>30)</sup>, maar wiens doen חסד en אמת is en die daarin juist op God lijkt<sup>31)</sup>.

De conformitas-gedachte van Luther is hier dichterbij de waarheid dan een spekulatief-ontologische analogia entis<sup>32)</sup>.

2. Dat de mensvormigheid Gods in het OT de kracht van een belijdenis heeft, en niet de zwakheid van een noodoplossing voor de ken-nende mens, wordt ons mn duidelijk in de afwijzing van het therio-morfisme.

24) vgl bv Col 2,17.

25) vgl ook Hebr 10,1.

26) vgl ook Coppelt aw 215, dat Hebr 8,5 niets anders bedoelt dan wat zakelijk overal met het typologisch verband wordt aangeduid: „den Hereinbruch einer neuen ‚himmlischen’ Welt in diese Zeit”.

27) Het hoeft daar ook niet om te gaan, want de kennisweg berust er niet op.

28) Over het verbond als grondvorm van het samenleven zie men vooral Pedersen Israel I-II 285 ev.

29) vgl de beschrijvingen van de rechte bondgenoot in Ps 15 en 24. Voorts Joh 1,47.

30) De „barmhartige samaritaan” is de echte israeliet, Luc 10,34 ev.

31) vgl Gen 24,27; Ps 25,10; 89,15 enz (God), en Joz 2,14; 2 Sam 15,20 enz (mens). Daarnaast de enorme rol die het עשה חסד vervult (vgl Lisowsky Konkord) ter typering van Gods handelen en dat van de mens.

32) vgl GCBerkouwer De mens als beeld Gods 38 ev. Vgl ook de voorbeelden uit het NT waar beeld-zijn de opwekking tot navolging Gods (Ef 5,1) in Zijn bondgenootschappelijke daden (Ef 4,20 ev „Gij geheel anders...” impliceert).

Wij zullen het merkwaardige fenomeen van de theriomorfe godsvoorstelling hier niet kunnen uitdiepen. Slechts voorzover het OT er negatief tegenover staat, zal het ons hier moeten bezighouden.

Het onderscheid tussen Israel en de heidenwereld is op dit punt frappant. De Kanaänietische wereld kende een wijd-verbrede verering van godheden in diergestalten, maar in Israël vinden we daarvan geen spoor terug<sup>33</sup>). Tenminste in dat Israel dat ons in de kanon van het OT tegemoet treedt als volk van JHVH. Men kan zich natuurlijk afvragen of er in het godsdienstig leven van Israel niet evenzeer theriomorfe godsvoorstellingen bestaan hebben, en dan bv verwijzen naar de stierkultus in het rijk van Jerobeam<sup>34</sup>).

Uit godsdiensthistorisch oogpunt is dat een interessante vraag en kan men bepaaldelijk hier ook tot resultaten komen, zelfs met behulp van OTische gegevens. Maar theologisch gesproken, valt de vraag buiten het gezichtsveld. Niet de empirische religie van Israel is voorwerp van aandacht voor de theologie, maar dat wat Israel zelf „als den eigentlichen Gegenstand seines Glaubens angesehen hat, nämlich die Offenbarung Jahwes in der Geschichte in Worten und Taten”<sup>35</sup>), en waarvan het getuigenis heeft afgelegd in de kanon van het OT. Naar deze kanon gemeten, is het theriomorfisme een illegitieme godsvoorstelling die in Israel geen plaats mocht hebben<sup>36</sup>).

Hempel heeft gewezen op de ondergrondse polemieken die het OT tegen de goddelijkheid van dieren voert. Zo is de slang vanouds in de heidenwereld het dier dat de goddelijke wijsheid van de onderwereld naar de mensen brengt (Delphi!). Maar Gen 3 introduceert de slang daarentegen als verleider. Deze trek in het verhaal is in zijn strekking duidelijk anti-theriomorfistisch, of als men wil: anti-mythisch, zoals dat het geval is met talrijke facetten uit de oerverhalen van het boek Genesis<sup>37</sup>).

Het duidelijkste verzet tegen het dier als drager van het goddelijke ligt intussen in de uitdrukking die ons hier bezig houdt: de schepping van de mens naar Gods beeld en gelijkenis. Daarmee is uitgedrukt dat het dier wel een schepsel Gods is, maar bondgenoot Gods is slechts de mens. Alleen van hem zegt het scheppingsverhaal dat hij theomorf geschapen is. Het theriomorfisme verschijnt in het licht van dit getuigenis als zonde tegen het mens-zijn van de mens (*die* is immers geschapen om beeld te zijn) en het God-zijn van God tegelijk. Het imago markeert het zijn Gods en het zijn van de mens beide<sup>38</sup>). Dat moet ons er wel opnieuw van overtuigen hoe relevant de mensvormigheid Gods door

33) Zie JHempel Die Grenzen des Anthropomorphismus 75 ev. Voor de Kanaänietische wereld AKapelrud Baal in the RShamra-texts 22 en 98. Verder het hoofdstuk over de godsdienst van de Kanaänieten van Lettinga in: De Godsdiensten der Wereld I 314 ev, 327 ev.

34) Overal waar de Baal-kultus beoefend werd, speelt het therio-morfisme voorts een rol.

35) GvRad Th des AT I 120.

36) vgl Eichrodt Th des AT II, 5 („Tiergestalt ausgeschlossen”).

37) Joh Hempel aw 78 ev. Over de antimythische strekking van de Genesisverhalen zie men naast HGunkel (Schöpfung u Chaos in Urzeit u Endzeit<sup>2</sup> 1921) en GvRad (Genesis ATD) Joh Hempel Glaube, Mythos u Geschichte im AT 111 ev. Wellicht hangt ook het onderscheid dat Israel moest aanbrengen tussen reine en onreine dieren met dit hele kompleks samen. Vgl GvRad Th des AT I 35 en 208.

38) Over de anti-theriomorfe strekking van Gen 1,26 ev zie men PHumbert Etudes 170 ev. Verder Hempel Die Grenzen tap en ThBoman Das hebräische Denken 95 en 100.

Israel gezien is, en hoezeer het een integrerend deel van het bijbels getuigenis moet heten. Het mens-zijn van de mens staat ermee op het spel<sup>39)</sup>.

Wij moeten daarom wel konkluderen dat de „vanzelfsprekendheid” van Gods mensvormigheid in de HS diepere gronden heeft dan de gangbare psychologische of kennis-theoretische interpretaties ons willen wijs maken<sup>40)</sup>.

Voor de israeliet is eerst daar sprake van werkelijke kennis Gods waar God als de hebreomorfe God gekend wordt. De usus israeliticus is vanuit de verhouding die Israels God tussen Zichzelf en Israel gesteld heeft bij de schepping van de mens, de enige adekwate manier om God te benoemen. Men kent God zoals Hij is, wanneer men Hem als de hebreomorfe God kent. Het bijbelse Israel heeft hier nooit gearzeld, maar juist vanuit Gen 1,26 ev slechts kunnen belijden: „Zo is onze God voor altoos” (Ps 48,15).

3. Er blijft nog één vraag ter beantwoording over. Wat was eerst: het mensbeeld of het Godsbeeld?

Heeft Israel zichzelf als volk beleefd in een bondgenootschappelijke structuur en van daaruit ook de verhouding tot JHVH in het kader van een verbondsgemeenschap geplaatst, of moeten we het omkeren en begint de eigenaardigheid van het israelietisch mensbeeld bij de eigen aard van Israels God temidden van de goden?

Dit dilemma laat zich, vooral sedert de opkomst van het zg godsdienst-historisch onderzoek, wel verstaan. Het houdt zakelijk de vraag in of wij het zijn Gods zoals het OT dat predikt, voor een schepping van de israelietische mens moeten houden, of omgekeerd: de israelietische mens inklusief zijn spreken over God en mens voor een schepping van Israels God.

Welke boeiende kanten deze vraag voor de anthropologie resp de geschiedenis van de godsdienst ook hebben mag, theologisch gesproken kan zij niet bestaan. De HS zelf biedt ons maar één mogelijkheid: de bijbels-israelietische mens belijdt zichzelf als schepsel van die God die hem naar Zijn beeld geschapen heeft dwz als bondgenoot, en niet omgekeerd.

Wanneer Pedersen schrijft: „The nature of the God may be said to be formed according to the psychic character of the people” en er dan aan toevoegd: „but the Israelites were not in doubt that the reverse was the case”<sup>41)</sup>, dan is dat laatste stellig het geval. Maar daarmee is het eerste dan ook een, althans voor de theologie, onbruikbare uitspraak, omdat zij achter het getuigenis van Israel tracht om te grijpen en daarmee in feite dit getuigenis achter zich laat.

Hoe Israel tot zijn verkondiging gekomen is, mag — wil men hermeneutisch niet ontspreken — alleen beantwoord worden met een verwijzing

39) Terecht merkt Hempel in dit verband op dat het anthropomorfisme reeds hierom allerminst „urtümliches-naïves Traditionsgut” kan zijn aw 78. Zie ook zijn uiteenzettingen in *Das Ethos des AT* Berlin 1938 (Beih ZAW 67) mn 198—199.

40) Ook Ehnmarks godsdiensthistorische interpretatie, nl dat het anthropomorfisme als onderdeel van de mythe op „visualization” uit is ipv op logische samenhang (aw 207 ev) miskent de diepere achtergronden van het bijbelse anthropomorfisme.

41) Pedersen *Israel* I-II 501.

naar het antwoord dat Israel zelf in het OT heeft gegeven.

Theologisch gesproken geldt dus: de israelietische mens is wie hij is en heeft daar weet van, dank zij het spreken en handelen van Israels God. Vanuit het God-zijn van JHVH in diens eigen aard, ontvangt de bijbels-israelietische mens *zijn* eigenaardigheid en is zijn mens-zijn als zijn partner-zijn in woorden en daden juist zijn theomorfie.

\* \* \*

Wij kunnen op dit punt een laatste concentratie maken. Wanneer we zeggen dat de mensvormige (hebreomorfe) God in de HS daarom de echte God is omdat de mens die Hij geschapen heeft strikt genomen de theomorfe mens is, dan betekent Gods mensvormig (hebreomorf) zijn in het bijbels getuigenis, dat Israel niet alleen de weg terug heeft mogen afleggen, maar ook metterdaad heeft afgelegd.

Als we ons hier een opmerking in wijder verband mogen veroorloven: slechts het bijbelse Israel heeft deze weg-terug zuiver kunnen houden en zonder ontsporingen het zijn Gods naar analogie van (israelietische) mens-zijn benoemd.

Ook dat ligt in bovengenoemde israelietische zelf-interpretatie opgesloten. Deze zelfinterpretatie betekent immers het weet hebben van het zijn Gods als Zijn bondgenoot-zijn, meer nog: zij houdt in dat het bondgenootschap als een geleefd bondgenootschap wordt voltrokken door een mens die zijnerzijds metterdaad (in woorden en daden) beeld van deze Bondgenoot-God is. In deze verhouding staande kan en mag de mens God naar zichzelf benoemen. Waar het zijn Gods niet als Zijn bondgenoot-zijn wordt erkend en geëerd, kan de mens nog wel van de analogie tussen het zijn Gods en eigen zijn uitgaan, maar zal hij in zijn analogie-stellingen onherroepelijk zijn misverstanden over zichzelf op het God-zijn van God overdragen. Van dergelijke scheefgetrokken analogie-stellingen is de geschiedenis van de godsdienst ahw één reusachtig bewijs. De goden vertonen analogische trekken met het mens-zijn zoals de heidenen het interpreteerden.

Het woord van Goethe: „Wie der Mensch ist so ist sein Gott; darum wird Gott so oft zum Spott” bevat een diepe waarheid. Inderdaad, zoals de rechte (!) mens is, zo is God. Maar wanneer de mens aan zijn bestemming om beeld van de Bondgenoot-God te zijn ontrouw is geworden, wordt God „zum Spott”.

Wij willen echter niet verder op de godsdiensthistorische implicaties van ons onderwerp ingaan, zoals we reeds herhaaldelijk gezegd hebben, en keren daarom tot de lijn van ons betoog terug. Israel heeft de weg-terug mogen afleggen en ook metterdaad afgelegd. Dat heeft voor ons onderwerp een belangrijke konsekwentie. De mensvormige (hebreomorfe) God is maw niet God in het algemeen, maar Israels God zoals Hij door Israel benoemd, getypeerd of onderscheiden is, in één woord: Israels God zoals Hij door Israël gekend mocht worden en ook metterdaad gekend is.

Wij herinneren ons hier het woord van Marcion, dat de God van het OT niet de echte kan zijn, omdat Hij ons als de mensvormige al te bekend voorkomt.

De echte God is de vreemde onkenbare, of als men de openbarings-gedachte als compensatie hanteerde, de enigermate (maar nooit adequaat) kenbare God.

Inderdaad geeft het bijbels getuigenis ons een ander beeld. De echte God is daar, juist in Zijn hebreo-morf zijn, de bekende vertrouwde en gekende God.

Zoeken we een toegespitste formulering voor deze stand van zaken, dan moeten we zeggen: bij het God-zijn van God in de HS hoort — in tegenstelling tot hetgeen Marcion bedoelde — Zijn gekend-zijn. Dat is het wat de mensvormigheid Gods ons in laatste instantie te zeggen heeft.

Het zijn Gods als Israels bondgenoot sluit Zijn gekend-zijn door Israel in. In het gekend worden realiseert Israels God Zijn bondgenoot-zijn.

Deze uitspraak is in de bovenstaande bewoordingen aan het bondgenoot-zijn van Israels God ontleend. Het gekend-worden is in het bondgenoot-zijn begrepen.

Wij kunnen echter ook vanuit de kant van het kennen zelf spreken en dan tot dezelfde konklusie komen: kennen sluit op zijn beurt in het hebreeuwse taaleigen weer het bondgenoot-zijn in. Het verbum יָדַע duidt niet de akte aan waarin de mens diskursief, dwz vergelijkenderwijs, te werk gaat om tot een zo algemeen mogelijk begrip van een stuk werkelijkheid te komen. Wij moeten het eerder opvatten in de zin die ook bij ons nog gebruikelijk is als het gaat om het kennen van een persoon. In zo'n samenhang kunnen wij spreken van „een kennis”, en bedoelen daarmee dan dat we via een min of meer regelmatige omgang in een bepaalde verhouding tot die persoon zijn komen te staan.

Wordt iemand meer dan een „kennis”, dan spreken wij van „verkering”<sup>42)</sup>. Kennis in deze zin gebruikt, veronderstelt ook in het nederlandse taaleigen een wederzijdse omgang in vertrouwelijke sfeer, en kan voor dit laatste zelfs als synoniem gebruikt worden.

In grote trekken is het deze wijze van kennen die karakteristiek is voor het bijbelse woord kennen in het algemeen<sup>43)</sup>.

„The knowledge of a thing, a man or whatever else, is identical with intimacy, friendship, fellow-feeling”<sup>44)</sup>.

En kennen is „das Kennenlernen im Umgang, in der Erfahrung”<sup>45)</sup>. Vergeleken met de begrippen „kennen” en „kennis” zoals de traditionele dogmatiek die hanteerde, is het voor het bijbelse woord „kennis”, resp „kennen” dus typerend dat het onlosmakelijk verbonden is met omgang cq verbond<sup>46)</sup>.

Niet dáár is eerst de rechte kennis mogelijk waar de persoonlijke omgang (methodisch of principieel) buitengesloten wordt, maar omgekeerd: deze omgang is de vooronderstelling van alle kennis.

Spreekt de HS van Gods kennen, dan is dit kennen ook veelal identiek

<sup>42)</sup> In de omgangstaal (de echte taal?) spreekt men in dit geval ook wel van: „kennis hebben (krijgen) aan . . .”

<sup>43)</sup> Tot en met de „verkering”. Het woord יָדַע duidt ook de voltrekking van de geslachts-gemeenschap aan (SV: bekennen).

<sup>44)</sup> Pedersen Israel I-II 109. Daarom moet de wijsheid iemands „zuster” worden (Spr 7,4).

<sup>45)</sup> RBultmann ThW I 696 (sv γινώσκω).

<sup>46)</sup> vgl ook het „Ik ken de mens niet” in Marc 14,71 en p pl.



met: (liefdevolle) aandacht hebben <sup>47</sup>), liefhebbend omgaan <sup>48</sup>) en zelfs: verkiezen <sup>49</sup>).

Gelijksoortige structuur vertoont het menselijk kennen, mn wanneer er sprake is van zijn kennen van God.

God kennen is een kennen-in-de-omgang <sup>50</sup>). Als zodanig komt het vrijwel overeen met God liefhebben, gehoorzamen en dienen <sup>51</sup>).

Als we voorlopig van verdere implicaties afzien <sup>52</sup>), kunnen we stellen dat „kennen” in de HS ingebed is in het bondgenootschappelijk omgaan, en daarmee identiek is ofwel daarvan een bepaald aspekt vertoont. We zouden kunnen spreken van partner-kennen en partnerkennis om daarmee de eigenaardigheid van dit bijbels woordgebruik een hanteerbare naam te geven.

Deze structuur van het kennen in de HS <sup>53</sup>) sluit geheel aan bij hetgeen we vonden over Gods mensvormigheid in de HS als Zijn gekend-zijn. Het bondgenoot-zijn sluit zijn metterdaad gekend-zijn in, hebben we gesteld. Terugredenerend vanuit hetgeen de HS onder „kennen” verstaat, komen we tot eenzelfde uitkomst: het kennen veronderstelt een bondgenootschappelijke omgang.

Voorzover de HS ons dus het zijn van God en mens (als beeld Gods) predikt als een zijn in het doen van hun resp bondgenootschappelijke daden (zijn-in-de-omgang), moeten we zeggen dat God Zijn goddelijke werkelijkheid dáár ten volle realiseert waar de mens Hem als Bondgenoot, dwz in Zijn mensvormigheid kent. Zijn God-zijn sluit het gekend-zijn door de mens in. Voor de goden mag hun „vreemdheid” een teken van hun waardigheid zijn, voor Israels God ligt de eer in Zijn gekend-zijn door Israel. Hij is vreemd in Zijn zelfverberging als reactie op de menselijke geschiedenis van ontrouw, ongehoorzaamheid en leugen. Maar Zijn eigenlijke gezicht is bekend, mensvormig. Waar Israel Hem metterdaad mensvormigheid toeschrijft, daar kent het Hem. Daar aktualiseert zich eerst recht het bondgenootschap. Of nog duidelijker: daar handhaaft Israels God — in het gekend worden door Israel — Zijn bondgenoot-zijn.

\* \* \*

Wij zijn ons ervan bewust dat wij met het bovenstaande dat wat men in de dogmatische traditie placht uiteen te leggen in openbaring en kennis, ahw weer in elkaar geschoven hebben. Naar zijn negatieve zijde uitgewerkt: wij menen inderdaad dat het bijbelse spreken zoals we dat ontmoetten in het getuigenis over Gods mensvormigheid, ons afleert om over een „objektieve” openbaring te spreken die dan later, door de subjektiviteit van de mens heen, in een minder zuivere gestalte voor ons staat als: menselijke kennis.

Zolang men de verhouding tussen God en mens — althans in de kennis-

<sup>47</sup>) Ps 142,4. Vgl ook Ps 139,2 (kennen als „vertrouwd-zijn met”).

<sup>48</sup>) Ps 144,3 (NV: op hem letten).

<sup>49</sup>) Am 3,2; Gen 18,19.

<sup>50</sup>) Typerend: 1 Sam 3,7 (Samuel kende den HERE nog niet). De mensvormigheid van Gods stem is overigens opvallend in deze perikoop: Samuel denkt dat Eli heeft geroepen.

<sup>51</sup>) „Die Begriffe ‚Glaube’ oder ‚Liebe’ oder ‚Gehorsam’ sind darum immer in der Nähe, wo von dieser Erkenntnis die Rede ist”, KBarth KD IV 3, 1e Hälfte 211. Vgl verder Bultmann aa 697.

<sup>52</sup>) Op de aard van de kennisuitspraken komen we straks terug.

<sup>53</sup>) vgl voor het NT vooral Joh 16,3; 17,3.25 als parallellen.

vraag — ziet als de verhouding van objekt en subjekt, kan men inderdaad van een „objektieve” patefactio spreken, bestaande in het deponeren van meegedeelde direkte of indirekte kennisinhouden.

Deze „objektieve” patefactio sluit niet het tot-kennis-komen van de mens in. Het gaat hier om twee gescheiden sferen, een gescheidenheid die overeenstemt met die tussen (onderzoekend) subjekt en (onderzocht) objekt.

In de omgangsverhouding kan het zo niet gesteld worden. Houden we de belaste terminologie aan die we zojuist gebruikten, dan moeten we veeleer zeggen: openbaring in de omgang sluit zowel het „objektieve” als het „subjektieve” in. Onthulling Gods en het menselijke tot kennis komen van God vormen in dat geval *samen* dat wat we bijbels gesproken Gods Zelfopenbaring mogen noemen.

Met nadruk merken we hierbij op dat wij spreken over de openbaring Gods in de omgang. De dingen laten zich eerst zo stellen, wanneer God niet meer objekt is voor de kennende mens, en de mens niet meer kennend subjekt tegenover God als objekt, maar beiden met elkaar verkeren op de wijze van het verbond<sup>54</sup>).

Maar dan *moet* het ook zo gezegd worden. Vanuit de openbaring als Gods zijn in Zijn bondgenootschappelijke omgang is het tot kennis komen van de mens het sluitstuk van deze openbaring.

Om het bijbels-israelitisch karakter van de gebruikte woorden te onderstrepen, formuleren we nog eens: eerst in de kennis (als omgang) is de openbaring (Gods bondgenoot-zijn in woorden en daden) aktueel<sup>55</sup>). Dogmatisch geformuleerd: Gods Zelfopenbaring wil bestaan in de vorm van menselijke kennis van die openbaring.

Niet noodgedwongen, omdat kentheoretische gronden geen andere oplossing toelaten, maar vanuit de aard en de structuur van het bondgenoot-zijn van Israels God, beantwoordt de goddelijke zelfopenbaring eerst dan aan zijn bedoeling, wanneer God de door Israel gekende, beliden en geprezen God is.

Wij menen dat deze bewoordingen reeds duidelijk maken dat wij in genen dele aan de gedachte van interdependentie tussen God en mens voet gegeven hebben.

Openbaring en kennis zijn niet tot substituut-woorden voor elkaar geworden. De orde is en blijft dat er van geen menselijk kennen sprake kan zijn zonder openbaring. De afhankelijkheidsrelatie tussen openbaring en kennis sluit elke interdependentie uit. Het is niet de mens die in zijn Godskennis het God-zijn van God realiseert, maar God Zelf die Zijn God-zijn als bondgenoot-zijn overmachtig handhaaft door het metterdaad tot kennis komen van de mens. Wij drukken met deze regels dan ook niets anders uit dan wat Calvijn als motto aan zijn Institutie liet voorafgaan: „Deus vult agnoscere”, met dien verstande dat wij bij deze regel aan iets wezenlijks van het God-zijn van God denken: Zijn gekendwillen-zijn behoort tot Zijn natura als bondgenoot<sup>56</sup>).

<sup>54</sup>) Slechts in Zijn afwezigheid kan men God tot objekt maken.

<sup>55</sup>) Het niet-kennen van God wordt in de HS daarom niet beschouwd als „slechts” een lacune maar als schuld (vgl Jes 1,3) nl het weigeren van de omgang en daarmee een aanslag op het God-zijn van *deze* God. Niet-kennen is afvallig worden bv Jer 2,8. Vgl ook Bultmann aa 697.

<sup>56</sup>) Wij verwijzen naar de passage in het vorige hoofdstuk waar wij de scheiding tussen „wezen” en „wil” van God, juist vanuit een andere natura dei sprekend, konden afwijzen.

In dit verband verwijzen wij naar een interessante passage bij KBarth, waar we eenzelfde vraagstelling ontmoeten, waar nu dan toegespitst op de openbaring der verzoening en de kennis daarvan <sup>57)</sup>.

Wij menen dat Barth hier terecht enerzijds vasthoudt aan het onderscheid tussen het esse en het nosse van Gods verzoenend handelen in Jezus Christus. Het eerste gaat in al zijn dimensies <sup>58)</sup> als een objektief gebeuren aan alle menselijke subjektiviteit vooraf. Barth spreekt hier van „unvertauschbare Momente”, wil de persoon en het werk van Jezus Christus niet gedegradeerd worden tot „Chiffre” van een menselijke godsdienst-ervaring in het algemeen <sup>59)</sup>.

Jezus Christus als profeet is niet een ander woord voor en evenmin verwisselbaar met het menselijk kennen van Jezus Christus.

Anderzijds wil Barth elke scheiding („jede Trennung”) tussen dat wat voorgaat (het „Ontische” of „Objektive” of welk ander woord men ook — liever zelfs! — wil gebruiken voor het handelen en spreken van God) en dat wat volgt (het „Noetische” of „Subjektieve”) afwijzen als een aanleiding voor nieuwe verwarringen en identifikaties <sup>60)</sup>.

Het een sluit het andere in. Met de woorden van Barth zelf: „Dieses Ontische oder Objektive *impliziert* als seine Folge das von ihm begründete Noetische oder Subjektive. Genau so wie umgekehrt dieses Noetische oder Subjektive das es begründende Ontische oder Objektive als seine Voraussetzung *impliziert*” <sup>61)</sup>.

Het profeet-zijn van Jezus Christus sluit maw het tot kennis komen van de christen in en omgekeerd.

De terminologie („Ontische”, „Noetische” enz) is belast, en we geven haar voor beter. Maar de zaak zelf lijkt ons bijbels gesproken onaanvechtbaar. De geschiedenis tussen God en mens (de verbondsgeschiedenis die als zodanig de heilsgeschiedenis is) is niet het ene of het andere, het objektieve of het subjektieve, maar beide tegelijk, zij het in een onomkeerbare afhankelijkheid.

Het uitgaan van de Zaaier om te zaaien en het opkomen van het zaad, beide elementen tezamen vormen de éne geschiedenis van het handelen Gods in de wereld <sup>62)</sup>.

We vermelden deze passage van Barth hier wat breder, omdat zij — hoewel in andere samenhang en andere terminologie — op dezelfde stand van zaken stoot die ons vanuit de mensvormigheid Gods bezig hield.

Juist Gods mensvormig-zijn als Zijn hebreo-morf-zijn indiceert dat openbaring en kennis zó nauw verbonden zijn dat we mogen zeggen: het eerste treedt ons op de wijze van het tweede in het bijbels getuigenis tegemoet.

Wij menen duidelijk gemaakt te hebben hoezeer dit eigenaardige in-

<sup>57)</sup> KD IV 3, 1° H 243 ev.

<sup>58)</sup> nl in 's mensen rechtvaardiging, heiliging en verlichting, aw 244.

<sup>59)</sup> De hele passage is een stilzwijgende polemiek tegen Jaspers, Bultmann en Gogarten.

<sup>60)</sup> aw 245.

<sup>61)</sup> aw 245. Kurs van Barth.

<sup>62)</sup> Matth 13,1 ev. Het voorbeeld is van Barth aw 246. GEMEuleman, bij wie we een gelijksoortige gedachtengang menen aan te treffen, wijst op Matth 16,17 waar het woord „openbaren” juist gebruikt wordt voor het (subjektieve) herkennen. De ontwikkeling van het dogma in de RK theologie Kampen 1951, 125.

elkaar van openbaring en kennis berust op de eigen-aard van openbaring als omgang zoals de HS ons die tekent.

De in de traditie zo gebruikelijke uiteenlegging van openbaring (als objectieve *patefactio*) en kennis (als subjektieve verwerking) moeten wij maw voor een filosofische, in dit geval ook: voor een niet aan het grondthema van de HS aangepaste benaderingswijze van het bijbelse spreken houden. Voor het rechte zicht op het bijbels getuigenis zelf moeten we daaraan toevoegen: wij hebben in het Schriftgetuigenis dan ook niet met een zg objectieve openbaring Gods te doen afgedacht van Israels kennis van God, maar omgekeerd: de Zichzelf openbarende God zoals Hij *door Israel* gekend, gepredikt en geprezen wordt, is de inhoud van het bijbelse getuigenis.

\* \* \*

Wij staan daarmee voor een even bekend als ingrijpend vraagstuk in de theologie.

De hermeneutische konsekwenties ervan willen wij nu nog samenvatten.

Wanneer wij stellen dat het bijbels getuigenis ons niet van God zonder meer spreekt, maar van God zoals Hij door Israel gekend, beleden en geprezen is, dan houdt dat in dat wij het bijbelse spreken naar zijn aard hebben te verstaan, nl vanuit de totaliteit van de vooronderstellingen die met de bijbels-israelietische cultuur- of leefwereld gegeven zijn<sup>63</sup>).

Het liefst spreken wij van „bijbels-israelietisch” om daarmee weer te geven dat men niet zonder meer van een identiteit tussen Israel en de semietische cultuurvormen kan uitgaan. Israel is wat het is door Zijn omgang met JHVH. Anderzijds plaatst JHVH's handelen met Israel dit volk niet buiten de geschiedenis. Israel blijft als het volk van God een historisch volk dat leeft in een bepaalde fase van de geschiedenis der cultuur. Met het woord „bijbels-israelietisch” willen wij beide kanten van de zaak recht doen. Zakelijk betekent het, dat we met de eigenaard van Israel dat Israel op het oog hebben dat ons in het OT tegemoet treedt.

Nu is het typisch (bijbels)israelietische mn sedert de Aufklärung meer en meer in zijn eigenaardigheid ontdekt. Wij citeerden reeds herhaaldelijk nieuwere schrijvers die zich expliciet met dit onderwerp bezig houden<sup>64</sup>). Maar reeds bij Kuiper en Bavinck vinden we opmerkingen in deze richting<sup>65</sup>).

De nieuwere studies hebben ons echter voor alles laten zien hoe juist in Israels woord- en taalgebruik zich de eigen aard van het bijbelse Israel weerspiegelt<sup>66</sup>). Zonder ons hier te verdiepen in de taal- of kommunikatiefilosofie, menen wij dat daarin een juiste weg is bewandeld.

<sup>63</sup>) „Verstaan” is ook in de HS nog wat anders dan „lezen” of „horen”, vgl Act 8,30.

<sup>64</sup>) JohPedersen, ClTresmontant, ThBoman, NSnaith, JHVrieling, GEWright ea. Al wat ouder is het werk van JohHessen. Vgl ook MBuber Gottesfinsternis.

<sup>65</sup>) „De omzetting van het semietisch-concrete in het japhetisch-abstracte loopt altijd op verlies van alle kennis Gods uit”, Bavinck GD II 76. Vgl Kuipers verlangen naar een taal met actieve ipv passieve woorden ter benoeming van het zijn Gods, Loci I 1, 180.

<sup>66</sup>) Voor alle anderen dient hier Pedersen en zijn werk genoemd te worden. Over de konklusies hieruit voor de vertaling van het OT: MBuber u FRosenzweig Die Schrift und ihre Verdeutschung Berlin 1936 (vooral 55 ev).

In de taal komt een leefwereld aan het woord, zodat we — omgekeerd — aan woordgebruik en taal weer de aard van een leefwereld kunnen onderkennen, mn hoe een bepaalde samenleving zichzelf in zijn verhouding tot God, medemens en wereld beleefd heeft<sup>67)</sup>.

Nu is het uiteraard niet onze bedoeling om hier een opsomming te geven van de eigenaardigheden van de hebreeuwse taal vergeleken met die van onze eigen kultuur.

Wij zijn veeleer op een samenvattende greep uit, die de meest perfecte beschrijving van de hebreeuwse partikulariteiten ons nog niet leveren kan. Het gaat ons maw om de achtergrond van de hebreeuwse spreekwijzen in hun eigen aard.

Wij menen dat ons onderwerp ons hier de weg wijst. De taal van de HS is indien al geschikt dan toch niet gebruikt om te definiëren in onze westerse zin. Daarover zijn de onderzoekers van deze taal het eens. Sprekend over het bijbels-hebreeuws merkt JohPedersen op: „It is not for the Israelite to analyse in the sense of limiting and dissolving into elements, whereas he is at his best when characterizing”<sup>68)</sup>.

Het ontbreken van copula, van abstrakta, van tempora enerzijds, de hoofdrol van het verbum, de aktieve aard ervan en de parataktische zinsbouw anderzijds, laten zich allemaal in deze richting uitleggen: dit taalgebruik onderstelt niet een onderzoekend subjekt tegenover een door hem onderzocht objekt<sup>69)</sup>. Wat het daarentegen wel veronderstelt is de historische, bondgenootschappelijke omgang van de mens met God, medemens en wereld. Het typerende van de bijbeltaal is maw gelegen in de typerende *funktie* die de taal in de bijbels-israelietische gemeenschap heeft bezeten. Wij willen niet beweren dat deze funktie anderssoortig is dan die van onze talen of van de menselijke taal in het algemeen, maar wel anderssoortig dan de funktie die men in de theologie aan de taal van de HS placht toe te kennen. Of liever: karakteristiek voor de theologische traditie is veeleer dat zij tav de taal van de HS aan een specifieke funktie voorbijgezien heeft. Taal is, geheel in overeenstemming met de grieks-aristotelische definitie, identiek met denkinhouden<sup>70)</sup>.

Nu gaat het ons hier niet om de stelling dat een dergelijke visie op de taal in het algemeen een verschaald beeld van de taal weergeeft<sup>71)</sup>. Wij houden ons slechts bezig met de taal waarin de HS spreekt.

Willen wij recht doen aan ons uitgangspunt, nl dat de HS niet van God zonder meer, maar van God zoals Hij door Israel gekend is, getuigenis aflegt, dan zullen wij mn recht moeten doen aan de eigen funktie die de taal in Israels samenleven gehad heeft, en de spreekwijzen van deze taal vervolgens in overeenstemming met deze funktie moeten verstaan.

67) vgl over taal en kultuur in het algemeen CAVPeursen *Filosofische orientatie* Kampen 1958, 12 ev. Ook HBavinck *Geref Dogm I* 349 spreekt over de taal als „de ziel der natie”.

68) *Israel I-II* 112. Vgl ook ThBoman *aw* 60 ev.

69) Bultmann merkt terecht op dat het in Israel dan ook niet tot wetenschap in westerse zin gekomen is, aa 697. In hoeverre de moderne wetenschap zich desondanks verplicht mag weten aan de HS en haar invloed (de desakralisering van de natuur!) laten we hier buiten beschouwing.

70) vgl hierover PAVerburg *Taal en functionaliteit* Wageningen 1951, 16 ev over Aristoteles. Aan diens opvattingen is de theologie, zoals zo dikwijls veelal onbewust, trouw gebleven. Hiermee stemt overeen, wat we reeds eerder konden ontdekken, nl dat „naam”, „woord” en „begrip” door de theologische traditie vanouds als synoniemen gebruikt zijn.

71) vgl naast het hierboven genoemde werk ook HNoack *Sprache u Offenbarung* 20 ev.

Negatief betekent dit, dat wij het spreken van de HS over God bepaaldelijk niet mogen verstaan als een denken over God, in meer of minder primitief-logische begrippen <sup>72)</sup>. Wij kunnen hiervoor niet alleen opnieuw verwijzen naar de eigenaard van het hebreeuwse taalgebruik <sup>73)</sup>, maar evenzeer naar het tekenende feit dat het OT geen doctrina-begrip in de gebruikelijke, dogmatische zin kent <sup>74)</sup>. Het werkwoord leren (למד) duidt dan ook niet het appel aan dat voor alle dingen op het theoretische vermogen van de mens gedaan wordt, maar neemt de ganse mens, dwz de mens in het doen van zijn daden en het spreken van zijn woorden, in beslag <sup>75)</sup>. Evenmin is het substantief „leer” in het OT gelijk aan een geheel van beschouwingen over God, mens, wereld enz <sup>76)</sup>.

Hetzelfde geldt trouwens voor het NTische διδάσκειν met zijn derivaten, tot in de Pastorale brieven toe. Zonder twijfel speelt het element van de formule hier een grotere rol dan in het OT <sup>77)</sup>. Maar men kan oi niet volhouden dat juist het leerbegrip in laatst-genoemde brieven een teken van een reeds ingezet proces van vroeg-katholieke hellenisering van het Christendom vormt <sup>78)</sup>.

De ethische verbanden, die het leerbegrip hier regelmatig begeleiden <sup>79)</sup> laten zien dat nog steeds de totale mens (in het doen van zijn daden) wordt aangesproken <sup>80)</sup>. De leer houdt zijn OTische signatuur: zij is Thora <sup>81)</sup>. Daarmee is (uiteraard) het mededelingskarakter van de HS niet ontkend <sup>82)</sup>. Wij moeten iets weten, zoals de bijbelschrijvers zich herhaaldelijk kunnen uitdrukken <sup>83)</sup>.

Maar de eigen funktie van de taal der bijbelschrijvers (zij blijkt reeds uit de hier gebezigde verba) verbiedt het om dit „iets” op te vatten als een doctrina de Deo in dogmatisch-gebruikelijke zin <sup>84)</sup>. Voor het formuleren van op algemene geldigheid aanspraak makende begrippen over God, mens enz diende hun de taal niet.

Wij herhalen hier uitdrukkelijk: men moet daarachter geen primitivi-

<sup>72)</sup> vgl het boeiende hoofdstuk „Jesus und Glaube” van GEbeling in Wort u Glaube 203 ev over de betrokkenheid van het geloof op Gods historisch handelen en spreken. „Der Glaube hat es nicht mit Ungeschichtlichem, Zeitlos-Allgemeinem zu tun... Glaube in at-lichen Sinne heiszt nicht: etwas über Gott denken, sondern: etwas von Gott erwarten”.

<sup>73)</sup> Zie hiervoor in dit verband vooral Boman aw 60 ev.

<sup>74)</sup> Zie hiervoor vooral GEWright God who acts 35 ev. Voorts HJKraus Geschichte der historikrit Erforschung 33. Zie ook Rowley The faith of Israel 48 over de afwezigheid van theoretische argumentatie in het OT.

<sup>75)</sup> vgl Rengstorff ThW II 140 ev (sv διδάσκω). Iemand die „niet kan leren” in onze zin, kan in bijbelse zin wel „geleerd” zijn.

<sup>76)</sup> Men zie vooral de parallellen in Ps 78,1-5 voor de rechte betekenis.

<sup>77)</sup> De schrijver moet dan ook in de taal van de hellenistische kultuur zich uitdrukken. Hetzelfde geldt voor Hebr (6,2 en 13,9).

<sup>78)</sup> Zo HPreisker Das Ethos des Urchristentums Gütersloh 1949 („nahezu das Ideal der gr Ethik” 107 als voorbeeld).

<sup>79)</sup> Zie bv 1 Tim 1,3 ev; 1,10 ev enz. Mn de uitdrukking ὑγιαίνουσα διδασκαλία (1 Tim 1,10, vgl ook 6,3; 2 Tim 1,13 enz) laat zien hoezeer juist de strekking van de leer in het leerbegrip is verdisconteerd. De tegenstelling is leerstelligheid zonder strekking („leeg gepraat” 1 Tim 1,6).

<sup>80)</sup> vgl ook Rengstorff aa 149/150.

<sup>81)</sup> vgl ELSmelik De wegen der Kerk Nijkerk 1961, 17. Met HNRidderbos Heilsgeschiedenis en HS Kampen 1955, 136, wijzen wij de tegenstelling tussen heils- en wilsopenbaring die Rengstorff (overigens niet overal) maakt, af.

<sup>82)</sup> Terecht merkt HNRidderbos op dat het woord „leer” dit buiten kijf stelt, aw 136 ev.

<sup>83)</sup> vgl Ex 7,5,17; 10,2; Joel 2,27; 3,17 (למד). Voorts Act 2,36; Fil 1,12 (γινώσκω).

<sup>84)</sup> vgl ook de verwijzing van HNRidderbos ivm de „leer” naar de taal der bijbelschrijvers en de achtergrond daarvan, aw 142.

teit of naïviteit zoeken, als men de zaak waar het om gaat althans niet in een woord wil verbergen. Evenmin gebrekkigheid in het spreken of logos in het kinderstadium. De afwezigheid van doctrina is de keerzijde van een andere taal-functie. Israel heeft zijn taal gebruikt om de konkrete bondgenootschappelijke omgang mogelijk te maken en in stand te houden.

Eerst nadat we deze grondregel hebben vastgesteld, kunnen we (positief) nagaan van welke aard het mededelingskarakter is dat de bijbeltaal in deze functie bezit. Wij merken immers reeds op dat het de bedoeling van de bijbelschrijvers is om iets bekend te maken: wij moeten iets weten<sup>85</sup>).

Het gaat er echter om dat wij het karakter van deze bekendmakingen naar zijn aard zullen verstaan. Wil men hier het woord „kennis” gebruiken ipv bekendmaking, dan is daar geen bezwaar tegen. Wij moeten ons in dat geval afvragen wat deze kennis die de bijbelschrijvers mededelen — gezien de eigen aard van het israelietische spreken — aan specifieke trekken draagt.

We vatten die samen in een drietal korte typeringe:

1. De kennisinhoud die ons wordt meegedeeld in de HS is allereerst, in de meest brede zin, *gestempeld door de omgang* tussen God en mens.

Na het voorgaande behoeft deze typering weinig toelichting. De mededelingen die de HS over God doet, zijn niet afkomstig van en dus ook niet bedoeld als theoretische informatie over Gods zijn. Het gaat veeleer om mededelingen die op ervaring in de omgang berusten en daarvan de neerslag vormen. Niet de beschouwer spreekt<sup>86</sup>) maar de belijder die in hetgeen hij over God meedeelt zijn deelname aan de bondgenootschappelijke omgang uitdrukt. God in Zijn spreken en handelen met Israel wordt door Israel beleden. Het hangt met de aard van dit handelen Gods samen dat de mededelingen die de HS over God doet, allereerst gevat zijn in het kader van een verrukte lofprijzing op deze God in Zijn handelen. Maar ook een klaaglied of een oproepend vermaan kunnen het kader vormen. Echter nooit een betoog waarin de betrokkenheid van de mens in het drama van de verbondsgeschiedenis niet is uitgedrukt<sup>87</sup>).

2. De kennisinhoud die de HS ons meedeelt is daarom ook *gelimiteerd door de omgang*. Niet in die zin dat een deel van Gods zijn voor het beschouwende denken onbereikbaar zou zijn (wij hebben voortdurend deze vraagstelling afgewezen), maar omdat in de omgang bepaalde vragen — bv die van de spekulatieve theologie — niet aan de orde komen. Men zou daarom ook kunnen formuleren: de kennis Gods die de bijbelschrijvers in de HS mededelen is gelimiteerd tot omgangskennis, dwz zij is geheel praktisch van aard.

Kennis Gods is kennis van wat Israels bondgenoot wil (Zijn heilswil en Zijn gebod)<sup>88</sup>), en van wat Hij gedaan heeft voor Israel. Kennis is

<sup>85</sup>) Dat erkent ook Bultmann aa 697 („ein Wissen um . . .”).

<sup>86</sup>) Het alternatief van beschouwen is echter niet: beslissen.

<sup>87</sup>) vgl de typering van GEWright God who acts 13: het OT is „the confessional recital of the redemptive acts of God in a particular history”.

<sup>88</sup>) Over *עַתָּה אֱלֹהִים* zie men HWWolff Erkenntnis Gottes im AT, Ev Theol 15. Jahrg 9, 426 ev. Zie voorts dezelfde in BKAT XIV (Hosea) op Hos 4,1 ev.

daarom verbonden zowel met gehoorzaamheid als met verwachting, met liefde zowel als met geloof <sup>89)</sup>).

De kennisinhoud die meegedeeld wordt, is bedoeld voor *praktisch gebruik* zou men kunnen zeggen. Israel zal weten op Wie het mag bouwen en het zal weten wat „bouwen” is.

3. Daarmee is reeds gezegd dat de kennismededeling als mededeling ook een praktisch doel op het oog heeft. Zij is *op (hernieuwde) omgang uit*. Het gaat strikt genomen in de HS om een bekend-making die als zodanig een appellerend karakter draagt. Wat er — naar zijn inhoud — bekendgemaakt wordt sluit elke gedachte aan een mededeling van louter informatieve aard uit. De God van de omgang die als zodanig gekend wordt, wordt ook als zodanig bekend gemaakt. Kennismededelingen over *deze* God zijn naar hun aard appellerend, omgang vragend.

Bij deze drieërlei typering willen we het laten.

Het is voor ons onderwerp ook voldoende. Wij proberen met het bovenstaande recht te doen aan de eigen aard van het bijbelse spreken. Men krijgt oi dat slechts in het oog als men van de eigen functie uitgaat die de taal van de bijbelschrijvers bezit. Ook het spreken *over* (God, mens en wereld) is vanuit deze eigen aard te verstaan.

Het zou ons, op dit punt aangekomen, tever voeren als we ons in aansluiting aan het bovenstaande vervolgens gingen bezinnen op de vraag naar de structuur van de theologisch-dogmatische uitspraken. Wij menen wel dat bovenstaande overwegingen ook in deze richting kunnen (en moeten) worden uitgewerkt, maar wij houden het, gezien de opzet van onze studie bij vingerwijzingen <sup>90)</sup>.

De door ons geschetste bondgenootschappelijke betrekking tussen God en mens menen we intussen wel als een principiële vingerwijzing te mogen stellen. Van hieruit zal men in de dogmatiek niet alleen de verzoeking tot spekulatie maar ook de verzoeking van een aktualistisch personalisme <sup>91)</sup> zakelijk kunnen weerstaan en het juist als dilemma kunnen afwijzen <sup>92)</sup>.

\* \* \*

Met hetgeen we boven over de eigen aard van Israels taal opmerkten, is impliciet ook afgewezen dat men het bijbelse spreken over God cq Gods mensvormigheid — zulks in onderscheiding van het bijbelse spreken in het algemeen — met een beroep op Israels taal „dichterlijk” of „metaforisch” zou mogen noemen.

Wij zagen de suggesties reeds van Boman in deze richting <sup>93)</sup>.

Nu hebben wij er uiteraard (zie boven) geen bezwaar tegen om Gods mensvormigheid vanuit Israels taal te belichten. Inzoverre het hier om de taal van de bondgenoot-mens in de konkrete omgang gaat, en niet om

<sup>89)</sup> De pericoop 1 Cor 13 is dan ook te verstaan als een polemiekt tegen een voor de christen onhanteerbaar kennisbegrip.

<sup>90)</sup> Oriënterend is ESchlink Die Struktur der dogmatische Aussage als oekumenisches Problem KuD 3. Jahrg 4, 251 ev.

<sup>91)</sup> We denken bv aan het personalistisch aktualisme van FRosenzweig aw 528 ev als poging om het God-zijn van God buiten de sfeer van het objektiverebare te plaatsen. Vanuit het bovenstaande menen we het als een verwarrende hulplijn te kunnen afwijzen.

<sup>92)</sup> Men zie hier het voortreffelijke artikel van HJWand Wider den Missbrauch des „pro me” als methodisches Prinzip in der Theologie Ev Theol 14. Jahrg 3, 120 ev.

<sup>93)</sup> aw 87. Vgl ook JHempel Jahwe-Gleichnisse 75.



de taal van het onderzoekend subjeet tegenover een door hem onderzocht objekt, kan het onderzoek naar de eigen aard van Israels taal alleen maar verhelderend werken<sup>94</sup>). Maar het is niet in te zien waarom, als men zich op Israels taal beroept, alleen het spreken over God cq Gods mensvormigheid een metaforisch of dichterlijk karakter zou dragen in tegenstelling tot het overige spreken van de HS. Wij zullen in dat geval (als we Bomans termen volgen) veeleer moeten zeggen dat Israels taal in zijn totaliteit een dichterlijk of metaforisch karakter draagt<sup>95</sup>).

Om die eenheid of totaliteit van Israels taal is het ons hier te doen<sup>96</sup>). Wie zich ter verklaring van de bijbelse spreekwijzen over God cq Gods mensvormigheid beroept op het dichterlijke karakter van de bijbeltaal, verklaart van deze spreekwijzen niets of verklaart ze dubbel<sup>97</sup>).

\* \* \*

Wij zijn met de konstatering van de eigenaard van het bijbelse spreken intussen midden in de vragen van de moderne hermeneutiek beland. Het zou buiten het bestek van onze studie vallen als wij ons daarmee diepgaand gingen bemoeien. Slechts datgene wat in het voorafgaande reeds expliciet of impliciet over de hermeneutiek van de HS gezegd is, kunnen we hier samenvatten — in de hoop daarmee althans een enkele aanwijzing voor een begaanbare weg te bieden.

1. Uitgaande van het feit dat het bijbels getuigenis aangaande God en Zijn heilshandelen tot ons komt in het bijbels-israelietisch idioom, dwz in een taal die niet alleen een historisch-dateerbare en achterhaalbare, maar ook een *andere* leef- en denkwereld dan de onze veronderstelt, zullen we de hermeneutische grondvraag inderdaad die van het „verstaan” („Verstehen”) moeten noemen.

„Verstaat gij wat gij leest?” (Act 8,30).

Nemen wij deze hermeneutische grondvraag serieus, dwz in de strikte zin van het woord „verstaan”, dan is daarmee impliciet de mogelijkheid afgewezen dat wij alsnog — terwille van de verstaanbaarheid van de bijbelse boodschap — een scheiding zouden kunnen aanbrengen tussen datgene wat in Israels idioom van Israels God afkomstig is en dat wat tot een kultuur behoort die onherroepelijk verleden tijd geworden is, tussen relevant voor het christelijk geloof en irrelevant, in één woord: tussen archeologie (event ethnologie) en kerygma.

Over de wijze waarop men deze scheiding zou willen aanbrengen, kunnen we kort zijn. Een kwantitatieve verdeling tussen bijbelse passages die men als boodschap wil zien en andere die tot de achterhaalde kulturele omkorsting van deze boodschap zouden behoren, moet op willekeur berusten. Reeds om deze reden — nog afgedacht van de vragen die door

94) vgl Stelling XXIII in de dissertatie van PAVerburg *Taal en functionaliteit*: „De theologie kan in de locus De Sacra Scriptura baat hebben bij een principiële beschouwing der taal”.

95) Wij willen deze termen niet zonder meer voor onze rekening nemen. De vulling van de woorden beslist hier alles. Vgl ook Miskottes bezwaar, *Als de goden zwijgen*, 111.

96) Die blijft bestaan, ook als men de menselijke taal in het algemeen van huis uit metaforisch zou moeten noemen. Vgl HNoack *aw* 19 ev.

97) In feite dubbel. Dit beroep — op deze plaats! — is een restant van de kennisproblematiek. Zie bv deGroot-Hulst, *Macht en Wil*, waar enerzijds Gods mensvormigheid verklaard wordt uit de onmacht van het mensenwoord om Hem te benoemen. Het gaat dus (!) om „beeldspraak” (*aw* 188). Daarnaast gaat dan een andere verklaring nl vanuit de typisch Israelietische benadering van de werkelijkheid (197).

de hantering van het schema „vorm” en „inhoud” worden opgeroepen — is de theologie van dit typisch negentiende-eeuwse gebruik afgestapt. Ogenschoon gaan we bij het verstaanbaar-maken van de HS via de zg existentiële interpretatie in een heel andere richting. De tekst van de HS blijft in elk geval staan<sup>98</sup>), en aan deze integrale tekst wil men juist een nieuwe verstaanbaarheid meegeven.

Wij menen echter dat ook een dergelijke interpretatie (we denken hier vooral aan Bultmann) zakelijk op een scheiding tussen vorm en inhoud, cq tussen israelietisch-kulturele omkoring en goddelijke boodschap neerkomt. De achterhaalde kulturele verpakking is in dit geval echter de taal geworden waarin Israel gesproken heeft. Dwz men ziet de taal van de bijbelschrijvers als louter historisch bepaalde bekleding van het kerygma en niet als een integrerend bestanddeel van het kerygma zelf. Strikt genomen gaat dit procédé van de interpretatie dan ook voorbij aan de hermeneutische grondvraag van het „verstaan”. Veeleer komt het neer op een verstaanbaar *maken* door een poging tot ont-israelietisering van het bijbels getuigenis<sup>99</sup>).

Het is na het voorgaande duidelijk waarom wij een verstaanbaar-maken via ont-israelietisering menen te moeten afwijzen.

De spreekwijzen van de bijbeltaal kunnen niet beschouwd worden als een formeel, verwisselbaar kleed voor een tijdloos-eeuwig kerygma. Wij meenden in het voorgaande te moeten stellen dat zij met de inhoud van het bijbels getuigenis ten nauwste samenhangen. De taal van de bijbelschrijvers is de taal die het historisch-verlopende bondgenootschap tussen God en mens veronderstelt en wil dienen<sup>100</sup>).

Het typisch israelietische is, om het op een korte formule te brengen, het typisch bondgenootschappelijke dat met de verhouding tussen *deze* God in zijn woorden en daden en *deze* mens gegeven is.

Het „afstropen” van het typisch bijbels-israelietische, juist tav de taal, komt dan ook neer op verlies van kerygma.

Als illustratie verwijzen we naar het bijbelse spreken over God, cq Gods mensvormigheid. Wij menen dat het uitschakelen of interpreteren van Gods mensvormigheid zoals de geschiedenis van de theologie ons daarvan de voorbeelden heeft laten zien, een duidelijk voorbeeld is van ont-israelietisering van het bijbels getuigenis, dat inderdaad op verlies van een saillant stuk bijbelse boodschap is komen te staan.

Een tweede illustratie zou de zg „Entmythologisierung” kunnen zijn. Al willen wij daarop niet verder ingaan, we kunnen toch zeggen dat juist het aanbrengen van een onderscheiding tussen de taal van de bijbelschrijvers („mythologische Rede”) en de inhoud van het kerygma óók

<sup>98</sup>) Al is dat zakelijk nog de vraag. Vgl over Bultmanns hist-kritisch onderzoek de mening van JMdeJong Kerygma 234 ev.

<sup>99</sup>) Wij ekskuseren ons voor deze woordvorm. Zakelijk drukt zij oi beter uit waar het in de moderne hermeneutische vragen telkens weer om gaat dan de (al even lelijke) term ontmythologiseren.

<sup>100</sup>) In deze zin kan men het hebreuws een (niet „la”) „source de la théologie” noemen. „L'hébreu nous montre tous les aspects de la relation entre Dieu et les hommes, toutes ses dimensions et toutes les nuances”, Michaeli aw 134. Vgl ook KHMiskotte Als de goden zwijgen 145 ev over de relevantie van het hebreuwse taaleigen voor de openbaring Gods. JLSwellengrebel ontkent het belang van een dergelijke vaststelling, oi uit reactie tegen het zg konkordistische verhalen (wat ons intussen weer een ander vraagstuk toeschijnt) van Buber-Rosenzweig, vgl En Jethro zeide... Wending 16e Jaarg 3, 141 ev.

bij Bultmann — en in nog veel sterkere mate — op een reductie van het kerygma neerkomt.

In feite heeft men, wanneer men zich met ont-israelietisering van het bijbels getuigenis bezig houdt, de hermeneutische categorie van het „verstaan” dan ook losgelaten, zoals we al opmerkten. Dat is ons ook zakelijk al gebleken, toen we ontdekten dat achter de interpretatie die de traditie van Gods mensvormigheid heeft gegeven (evenzo achter Bultmanns interpretatie van het NT) een hermeneutische sleutel verscholen lag, die als zodanig het bijbelse spreken in een schema perste waarin het niet meer tot zijn recht kon komen. Ont-israelietisering is identiek met het invoeren van een hermeneutisch criterium dat in feite zelf evenzeer een kerygmatisch gehalte heeft, voorzover het nl bestaat in een menselijke zelf-interpretatie die een andere is dan die waarvan de bijbelschrijvers uitgaan.

Op dit punt spitst ons bezwaar zich dan ook toe. Men kan zeer zeker óók vanuit de ondeelbare eenheid van een taal- en leefwereld, ook van de bijbels-israelietische, een eindweegs volhouden dat het praktisch onmogelijk is om met behoud van het geheel een woord of een zegswijze van de HS voor onbruikbaar te verklaren. Wij kunnen blijkbaar geen woord uit de HS uitlichten zonder dat de totaliteit van de taal-klankbodem schade lijdt. Zoals trouwens ook omgekeerd geen woord op z'n plaats blijft staan als de totaliteit eenmaal is losgelaten.

Maar in laatste instantie is ons bezwaar tegen de ont-israelietisering niet praktisch maar principieel van aard.

Het hermeneutisch criterium dat men mho op de ont-israelietisering van het bijbels getuigenis hanteert, voert een mensbeeld in dat niet aan die kanon ontleend is die men juist wil verstaan, en daarom per definitie de kracht van een tegen-kanon bezit. Juist de belijdenis van het kanoniek karakter van de HS sluit een dergelijk hermeneutisch procédé uit. Extrapolatie van het israelietische uit het bijbels getuigenis is niet alleen onmogelijk, maar theologisch gesproken ook ongeoorloofd. Het kerygma komt tot ons in het israelietisch idioom en dit idioom is op zijn beurt zelf een bestanddeel van het kerygma.

2. Willen wij deze stand van zaken in zijn volle draagwijdte voor de hermeneutische vragen peilen, dan zullen wij allereerst de nadruk moeten leggen op de vanzelfsprekendheid ervan. Gezien de inhoud van het bijbels getuigenis ligt niets meer voor de hand. God is in de HS Israels God en *als zodanig* ook de god der „gojim”. Hij is dat laatste ook (Rom 3,29), maar dan moeten wij er vooreerst aan toevoegen dat de bijbelschrijvers dit allermint als een vanzelfsprekendheid voorstellen, maar veeleer als een evenement dat door de komst van Israels Messias onthuld is en in werking treedt <sup>101</sup>).

En vervolgens mag het ons niet ontgaan dat het in dit alles Israels God is en blijft wiens „heilsgeheimen” wij in Zijn woorden en daden te bewonderen krijgen.

Hoe zou Zijn Zelfopenbaring anders dan in *Israels* kennis van deze openbaring de wereld van de volken kunnen binnentreden? Deze feitelijkheid is eenvoudig met het God-zijn van God als *Israels* God gegeven.

<sup>101</sup>) Men vergelijkte naast Ef 2,11 ev en 3,1 ev vooral Act 10,45 en 11,1.18.

Spreekt men van de verborgenheid Gods, dan ligt hier oi de verborgenheid Gods *voor de heidenen*, dwz voor de niet-joodse volkerenwereld. Israels God treedt deze wereld binnen, gehuld in *Israels* kennis van God.

En wil men van een parallel met de inkarnatie spreken, dan ligt die hier en niet zozeer in een parallellie tussen mensvormigheid Gods en de menselijke gestalte van Jezus Christus.

Wij hebben laten zien dat er wel van samenhang, maar niet zozeer van parallellie tussen mensvormigheid Gods en inkarnatie sprake kon zijn. Die parallellie bestaat oi wel als wij de mensvormigheid Gods in veel breder verband plaatsen: van *Israels* kennis als de gestalte van Gods Zelfopenbaring onder de volken. Voor de „gojim” is Gods israelietische gestalte een verhulling, en wel een verhulling die zijn klimaks bereikt in de gestalte van de israeliet Jezus van Nazareth.

Het hoeft geen betoog dat wij bij deze verhulling allerm minst naar een paradoxale openbaringsstructuur terugkeren. Het is Gods verhulling *voor de heidenen* waarover wij spreken. Zij vervult dezelfde functie in Gods handelen tov de gojim als Zijn verhulling in het bijbels getuigenis tegenover Israel. Wij krijgen maw ook hier de aard van de verhulling slechts in zicht, als wij haar zien in haar strekking. Ter verootmoediging van de heidenen, dwz opdat ook de heiden zal leren hoezeer het heil der volken berust op Gods verkiezing en niet op vanzelfsprekendheid, verschijnt God in ons midden in de gestalte van *Israels* kennis van God en in de gestalte van *Israels* Messias.

Het lijkt ons daarom óók mogelijk om op een zinvolle wijze van parallellie tussen inkarnatie en HS te spreken. Voorzover het getuigenis over God en Zijn Messias tot ons komt als Israels getuigenis, komt aan het typisch israelietische gewaad van het bijbels getuigenis eenzelfde finaliteit toe als aan Gods Zelfverhulling in Israels Messias. *Dat* wij God en *Zijn Christus* niet anders kennen dan door de kennis van Mozes, de profeten, de evangelisten en de apostelen heen — in één woord: dat wij God en Zijn heilshandelen slechts israelietisch horen betuigen, nodigt ons uit om van ons heidense voetstuk te komen en alle vermeende spekulatieve kennis Gods in te ruilen voor deze nederige stem van de HS. Mits iedere gedachte aan een paradoxale openbaringsstructuur uitgebannen blijft, is op deze wijze veel van wat de traditie onder „de knechtsgestalte van de HS” heeft verstaan, vruchtbaar te maken.

3. Met des te meer kracht komt de hermeneutische grondvraag na dit alles op ons af: verstaan wij wat wij lezen?

Gewoonlijk wordt ons deze vraag voorgesteld als een technisch probleem: hoe zullen wij de taal van Israel kunnen verstaan en vertolkend naspreken?

Zeër zeker mag het zo gesteld worden.

De verschuivingen in het kultuurbeeld zijn sedert het ontstaan van de HS dermate groot geweest dat noch de wereld van het OT noch die van het NT zich zonder meer met onze moderne leef- en denkwereld laten vergelijken.

Het kan niet de taak van de theologie zijn om dit feit te ontkennen.

Wij mogen niet doen alsof Israels taal dezelfde is als de onze.

Een dergelijke handelwijze zou men met recht biblicisme mogen noemen.

Daaronder moet men niet verstaan: trouw aan de bijbeltekst of trouw aan de grondwoorden van de HS. Een zodanige trouw is alleen maar verantwoord, zo niet geboden. Onder biblicisme verstaan we, dat men een spreekwijze uit de HS zonder rekening te houden met de klankbodem van de taal waarin het gesproken en verstaan werd, overbrengt in het geheel van een andere taal-klankbodem, en dan aanneemt dat de spreekwijze beide malen hetzelfde zegt. Maw biblicisme is het overspringen van de hermeneutische vragen<sup>102</sup>). Men leest de HS wel, maar verstaat in feite niet (of: weinig van) wat men leest.

Het sluiten van de ogen voor de hermeneutische vragen *kan* dan ook katastrofale gevolgen hebben, doordat men het ganse bijbelse getuigenis naar zich toehaalt zonder zich rekenschap te geven van de eigen bijbels-israelietische taal- resp leef-wereld van waaruit de HS gelezen wil worden.

Maar ook wanneer de gevolgen minder verstrekkend zijn, heeft het passeren van de hermeneutische grondvraag zijn konsekwenties.

Illustratief is hiervoor (nogmaals) de wijze waarop men vanaf de oudste christelijke theologen met de mensvormigheid Gods in de HS is omgegaan. In het bijbels-israelietische spreken krijgt Gods mensvormigheid zonder enige gêne zijn plaats. De christelijke theologie heeft er, met de beste wil ter wereld, geen plaats aan kunnen geven in haar doctrina de Deo. Wij kunnen eraan toevoegen: vanuit haar vooronderstellingen kon zij dat terecht niet zondêr in absurditeiten te vervallen. Het zijn met andere woorden twee spreekwerelden cq belevingswerelden, die hier tegenover elkaar staan. Maar — en daarop komt het ons hier aan — ze zijn als zodanig niet in hun onderscheidenheid onderkend. Daarom lezen zowel de zg Anthropomorfieten als hun anti-anthropomorfistische tegenstanders eigenlijk geen van beiden „wat er staat”<sup>103</sup>).

De Anthropomorfieten hebben de bijbelse teksten als theoretische informatie over het zijn Gods gelezen en kwamen daarmee tot een lichamelijke God.

De orthodoxe vaders en in hun spoor een hele traditie, hebben niet anders gedaan. Van het aanstotelijke in de uitkomst hebben ze zich echter via allegorische interpretatie ontdaan. „Wat er staat” is door beiden niet in zijn eigen israelietische aard verstaan<sup>104</sup>).

De theologische behandeling van de mensvormigheid Gods in de loop der eeuwen kunnen wij daarom als een demonstratie van de moeilijkheden zien die de kerk gehad heeft met het verstaan van Israels taal<sup>105</sup>).

Wij willen intussen bij de technische moeilijkheid die de moderne mens tav het bijbelse spreken zou ondervinden, niet blijven staan. Het gaat hier om een kant van de zaak, die zeker terecht alle aandacht verdient, maar die in deze vorm toch een verschaald beeld geeft van hetgeen er

<sup>102</sup>) Zie hierover RBijlsma Schriftuurlijk Schriftgezag 233 ev.

<sup>103</sup>) „Wij schrijven U dan ook in onze brieven niets anders dan wat er staat...” 2 Cor 1,13 (St Willibrord Vert).

<sup>104</sup>) „Lees maar, er staat niet wat er staat” (Nijhoff) drukt op speelse wijze uit waarop wij hier doelen.

<sup>105</sup>) Plato merkte reeds op dat men wel een andere taal mocht uitvinden om Heraklitus' gedachtenwereld uit te drukken (Theait 183). Het citaat is te vinden bij Boman aw 40. Vgl dezelfde over de moeite van Bergson om zijn gedachten in het spraakgebruik van onze westerse cultuur te uiten aw 172.

oi eigenlijk gaande is. Het is *niet alleen* een technische verstaans- of vertaalmoeilijkheid waarop wij stoten bij het lezen van de HS.

Daarachter verschuilt zich de moeite van de „goj” met Israels God. Het is in laatste instantie niet de zg moderne mens, maar het zijn „wij heidenen” die niet bij Israels God en door Israels God zijn opgevoed op de wijze van Israel zelf en die daarom de taal van Israel nooit geheel en al zuiver kunnen verstaan of naspreken. Van huis uit berust de taalwereld van de heiden — juist als leefwereld — op andere vooronderstellingen, die zich op hun beurt met behulp van de taal handhaven. Wij komen daarmee nog een keer op de vraag naar de draagkracht van het mensenwoord terug. De grote vraag is oi niet of het mensenwoord het Godswoord wel kan bevatten <sup>106</sup>). Wij hebben deze vraagstelling in ons eerste deel reeds afgewezen, terwijl wij in ons tweede deel hebben laten zien hoeveel eenvoudiger de dingen gezegd kunnen worden vanuit het bondgenoot-zijn van Israels God.

De vraag van het vertalen van de HS is daarom ook niet de vraag hoe het menselijke in het algemeen de drager van Gods openbaring kan zijn <sup>107</sup>). Men zal oi veeleer moeten vragen: kunnen de talen van de „gojim” weergeven wat eens en vooral in de konkrete taal van het bijbelse Israel gezegd is geworden?

Wij menen dat zowel het feit dat de God van de HS *Israels* God is, als het verloop van de geschiedenis der theologie ons hier dwingen te spreken van bepaalde grenzen. Wij blijven ook als christenen „gojim” (Rom 11,13). Daarmee is een grens gesteld aan ons verstaan van het bijbelse spreken. Deze grens is niet onophefbaar. Men heeft op de Pinksterdag de magnalia Dei horen verkondigen ieder in zijn eigen taal (Act 2,6 ev). Deze antecipatie op de voleinding mag ons bemoedigen. De christelijke kerk heeft de HGeest mee, die haar langs de weg van veel zoeken en tasten in alle waarheid leiden zal.

Maar de geschiedenis van Act 2 brengt ons, juist in haar karakter van antecipatie, tegelijkertijd terug bij de nuchterheid en bescheidenheid die ons in „de tijden der heidenen” past. Een volmaakt verstaan van het bijbelse spreken behoort tot de tijd van de voleinding, dwz tot de tijd waarin ook het israelietisch spreken afgedaan zal hebben. Tot op die tijd toe kan de vraag of de bijbelse boodschap ongeschonden overgezegd kan worden in een niet-israelietische taal slechts beantwoord worden met pogingen waarvan de christelijke kerk zelf de gebrekkigheid moet erkennen <sup>108</sup>).

Uiteraard bedoelen we hiermee niet dat verstaan en vertolken bij voorbaat het stempel van een mislukking moeten dragen, zodat elke poging in deze richting met mismoedigheid ondernomen moet worden. Het tegendeel is het geval!

Men kan eerder van een hoogstspannende aangelegenheid spreken.

Israels God begeert het vehiculum van een niet-israelietische taal om Zich zó onder de volken te begeven.

<sup>106</sup>) Deze vraag is ook de (oi onjuiste) probleemstelling van waaruit HNoack zijn studie *Sprache u Offenbarung* heeft opgezet.

<sup>107</sup>) Zo LOnvee *Taalvernieuwing* uit het evangelie *Sola Fide* XI 1-2, 5 ev.

<sup>108</sup>) De gereformeerde traditie drukte dit uit met haar grondregel dat kerkelijke belijdenissen aan de HS ondergeschikt blijven. Men zie bv de NGB art 7.

Blijft Hij daar Israels God bij, of krijgen de talen van de gojim Hem klein? Kan men God „verbuigen” en „vervoegen” zonder Zijn God-zijn zoals het bijbels getuigenis het typeert, tekort te doen? Wij moeten wel zeggen dat we hier met de meest spannende vragen van de geschiedenis in aanraking komen <sup>109</sup>). Zij behoeven ons niet met angst te vervullen. Wij herinneren in dit verband aan wat JHBavinck samenvat onder de term „possessio”, het „herschepend in gebruik nemen van levens- en taalvormen door de verkondiging <sup>110</sup>). Spreekwijzen en taalvormen blijken „ontvreemd” te kunnen worden aan hun oorspronkelijke leef- en denk wereld, om in dienst van de evangelieprediking een andere functie te ontvangen <sup>111</sup>).

Wij willen deze geheimzinnige „om-stempeling” van de taal door de aktuele prediking hier niet vergeten. Maar ons betoog beweegt zich in de andere richting. Het gaat ons om het begrip „grens”. Wij verstaan en vertolken het evangelie van de magnalia Dei binnen de grenzen die onze talen als talen van de „gojim” ons stellen.

Dat houdt tevens in dat het getuigenis van Israels God onder de heidenen rondgaat in een telkens weer andere kulturele transformatie.

Meer nog: er bestaat onder de volken geen kerygma in „rein-kultuur”, er bestaat alleen een telkens opnieuw in de taal van elke tijd verkondigd kerygma <sup>112</sup>).

Voor wat onze westerse wereld betreft, valt de genoemde transformatie ongetwijfeld samen met een vorm van „vergrieksing” van het bijbelse getuigenis. Wij bedoelen daarmee niet het opzettelijke kompromis tussen grieks-hellenistische filosofie en christelijk geloof. Daartegen heeft de christelijke theologie zich — vooral de laatste decennia — meer dan genoeg trachten te verweren. Maar ook met aftrek van het opzettelijke blijft onze taal- en leefwereld nog over. Zo men die al niet meer vanuit een invloedrijke griekse achtergrond kan verklaren, men kan haar evenmin daarvan losdenken en identiek noemen aan de taal- en leefwereld van de HS.

Ook onze kultuur spreekt haar eigen taal vanuit haar eigen vooronderstellingen. Het zou onjuist zijn dit feit te ontkennen, of onszelf daarvoor te schamen.

Wij zijn nu eenmaal „geboren heidenen” en wel uit een bepaalde kultuurkring. Met GJdeVries zouden wij kunnen zeggen dat wij „by way of Athens” naar Jeruzalem reizen <sup>113</sup>).

Het komt er echter op aan dat wij intussen niet het een voor het ander aanzien. Willen wij — om in de beeldspraak te blijven — te Jeru-

<sup>109</sup>) of gaat het om deze vragen (*Israels God in de taal van de gojim*) in Bonhoeffers regel: „Wie sprechen wir weltlich von Gott?” (*Widerstand u. Ergebung* 180).

<sup>110</sup>) JHBavinck *Inleiding in de zendingswetenschap* Kampen 1954, 175 ev. Vgl ook JFJDurand *Una Sancta* 98.

<sup>111</sup>) vgl ook GvRad *Th des AT II* 367.

<sup>112</sup>) In dit opzicht kunnen we Bijlsma bijvallen dat het kerygma altijd *verkondigd* kerygma is (*Schriftuurlijk Schriftgezag* 218 ev) en dat aan een „aanvaarde vertaling” of een „getrouwe en aktuele vertolking” hetzelfde gezag toekomt als aan de oorspronkelijke Schrift (*De Sept en de herm van de bijbel in: Woord en Wereld* 102 ev). De vraag wanneer een vertaling resp vertolking „getrouw” mag heten, laat B liggen. Het antwoord kan alleen maar zijn: wanneer zij overeenstemt met het getuigenis in de grondtekst. Deze overeenstemming is dan ook (naar de mate van haar verwerkelijking) de grond van het gezag dat een vertolking resp een vertaling toekomt en niet het verkondigd worden van de verkondiging, zoals B ten onrechte suggereert (*aw* 108 ev).

<sup>113</sup>) GJdeVries *By way of Athens* Free Univ Quarterly VI 3, 195 ev. „It is still profitable and even unavoidable to choose our route via Athens” (198).

lem (of als men wil: Nieuw-Jeruzalem) aankomen, wat toch de bedoeling van de tocht is, en niet ongemerkt in Athene achterblijven, dan is het minste wat wij kunnen doen onszelf van het onderscheid tussen Jeruzalem en Athene te vergewissen <sup>114</sup>).

Zonder beeldspraak: wij zullen het onderscheid in taal tussen onze leefwereld en die van de HS bepaald niet mogen bagatelliseren. Wie een taal spreekt, participeert aan een taalwereld die als zodanig een eigen cultuur- en leefwereld vertegenwoordigt. Wij hebben in het voorafgaande dan ook proberen aan te tonen welke verschillende vooronderstellingen er aan de taal van de HS enerzijds en de (westerse) taal van de theologie anderzijds ten grondslag liggen.

Juist in het spreken over God, zoals dat in de HS naar voren komt en in de westerse theologie, kwam het taalonderscheid als een onderscheid in belevingswereld duidelijk naar voren.

Daarom is met het onderkennen van de eigen-aard van de bijbeltaal ook nog niet alles gezegd. Wij menen dat „verstaan” en „vertolken” van de HS niet alleen gelijk staat met het onderkennen van de eigen-aard van het bijbelse spreken, maar min of meer opzettelijk ook een bekering van de taal meebrengt.

In het verstaan van het bijbelse spreken naar zijn aard overkomt de taal een μετάνοια — een „omdenken”. Met de taal bedoelen wij dan strikt genomen de mens in zijn eigen taalwereld <sup>115</sup>). Hij gaat, luisterend naar het spreken van de HS, een weg terug.

Daarmee bedoelen wij dan niet dat de mens vandaag voor de vraag komt te staan of hij zichzelf moet archaïseren of primitiviseren <sup>116</sup>). In deze zin is er geen weg terug. Meer nog: vanuit deze vraagstelling kan men niet meer zien waar het om begonnen is in deze taal-bekering. Men heeft de taal van de HS dan juist losgemaakt van zijn taalwereld, dwz van zijn diepste achtergrond: het in de geschiedenis te bevestigen bondgenootschap tussen God en mens als de grondvorm van het leven.

Wij moeten onszelf niet archaïseren of primitiviseren, maar bekeren tot dat menselijk spreken over God dat voluit menselijk is en voorbeeldig te boek staat in de HS; nl dat spreken waarbij God en mens beiden als actuele bondgenoten „ter sprake” komen <sup>117</sup>).

In dienst van deze bekering staat o.a. de theologie. Zij spant zich in om het bijbelse spreken naar zijn aard te verstaan. Zij is primair hermeneutisch van karakter.

Wij vallen hier Ebeling bij als hij zegt: „Für die Theologie im reformatorischen Sinn gewinnt die hermeneutische Frage fundamentale Bedeutung, und zwar in dem Maße als sie Theologie des Wortes ist. In der hermeneutischen Frage konzentriert sich die Problematik der Theologie” <sup>118</sup>).

<sup>114</sup>) Daarom volgen we de Vries wel in zijn uitspraak over het onvermijdelijke (met al zijn consequenties) van het „via Athenis”, maar waar hij van het „profitable” van deze weg spreekt moet oi in deze uitspraak verdisconteerd worden dat wij geen andere keus hebben.

<sup>115</sup>) vgl over taal als „Bekündigung” van „Selbstverständnis” nog OWeber Grundlagen I2 34.

<sup>116</sup>) Daar ligt oi de fout van vele beschouwingen over dichterlijke taal in het algemeen en het dichterlijke van de HS in het bijzonder.

<sup>117</sup>) vgl het verwijt van Jezus dat de Joden zijn λόγος (spraakgebruik, idioom — vgl Matth 26,73) niet verstaan, omdat zij — dat is maw hier de vooronderstelling — Zijn λόγος niet kunnen horen (= aanvaarden), Joh 8,43. Zie hierover JKoopmans Laatste postille Nijkerk 1947, 49 ev.

<sup>118</sup>) GEbeling Wort u Glaube 22 ev.



Daarom bouwt zij en breekt zij weer af in eindeloze herhaling, zoals de geschiedenis van de theologie ons laat zien. Zij heeft en hoeft geen systemen voor de eeuwigheid te ontwerpen als zij in dienst wil staan van het verstaan der HS.

Maar juist in haar hermeneutische funktie oefent de theologie dan ook tegelijk controle uit op de taal van de vertolkende kerk, of wil men: op de prediking. Met recht kan men daarom oi de theologie in het algemeen en de dogmatiek (als hermeneutiek) in het bijzonder een dienstbetoon aan de kerk noemen en wel die (onontbeerlijke) dienstverlening die de kerk in staat stelt haar eigen spreken over God te controleren op de trouw aan het bijbels getuigenis <sup>119)</sup>.

Zoals de prediking van de christelijke kerk in deze wereld met dit laatste staat of valt, zo kan de theologie slechts bestaan bij de gratie van deze (daad-werkelijke!) dienstverlening aan de christelijke kerk.

Ook voor de theoloog heeft deze plaats van de theologie betekenis. Voorzover zijn arbeid ten dienste van het rechte verstaan en vertolken van de HS geschiedt, mag hij verwachten dat zij zinvol zal blijken te zijn voor kerk en wereld beide.

Men kan daaraan toevoegen dat theologie in deze zin ook een persoonlijke beloning voor de theoloog meebrengt door óók aan hem te verschaffen wat de Joden reeds als „vreugde der tora” kenden. „Gerade richtig und also entschlossen, aber auch frei und bescheiden angefasst und durchgeführt ist die Theologie doch eine selten schöne Sache, fröhliche Wissenschaft, so dass man nur entweder gerne oder gar nicht Theologe sein kann” <sup>120)</sup>.

---

<sup>119)</sup> Wij distantieren ons daarmee van de gedachte dat de theologie een eigen veld van de kosmische werkelijkheid onderzoekt. Zo vTeylingen (in navolging van Dooyeweerd), Over terminologie in de theologie GTT 61 Jaarg 4/5, 124 ev.

<sup>120)</sup> KD IV 3, 2e H 1010.

## SUMMARY

This study deals with the right understanding of the anthropomorphousness of God in the Scriptures.

It has a dogmatic as well as a hermeneutic nature. For as far as the dogma itself can be said to play an important hermeneutic part with regard to the Scriptures, dogmatic studies in general already have a clear hermeneutic function. As for the interpretation of the anthropomorphousness of God in Scripture, it is here that the hermeneutic rôle of the dogma appears to be irrefutable. This fact sufficiently explains the two-sided character of this study.

In the first part the author tries to prove this important rôle of the dogma by tracing the antianthropomorphic motive in the history of christian theology.

In doing so, he states successively 1) that the question why even the language of the Bible (particularly of the Old Testament) was apprehended as not being worthy of God (*dignum deo*), appears to be closely bound up with an ideal conception of the divine; 2) that while reading Scripture, this ideal conception was used as a critical authority (*criterium divinitatis*), which declared all statements about God that did not fit this ideal (also the biblical ones) to be anthropomorphic, i.e. a too human and therefore corrigible way of speaking about God; 3) that the antianthropomorphic features in this ideal conception of God have been derived from a standard for the divine that, in close affiliation to the Greek-Hellenistic philosophy of religion, considers the nature of the divine characterized by immateriality, absence of internal emotions and immutability in the widest sense of the word.

The author searches for the background of this standard for the divine and concludes that the above mentioned description of the *natura dei* is linked up with the predicative use of the word God, which is already typical for the religions of the antique Middle-East in general, but not less for the Greek (and later Hellenistic) philosophy of religion since Plato.

With his spiritual determination of the divine, Plato dissociates himself from the popular conceptions about gods, it is true, when he states that divinity must not be attributed to the unreasonable force of some cosmic phenomenon, but to the Intelligible. Nevertheless the predicative use of the word God remains: Something is God, because it is divine, and not the opposite: Something (or Somebody) is God and therefore divine.

From this it may be understood why throughout the antique civilization it is maintained that there exists a relationship between God and man. So far man has a spiritual component he participates in the divine nature. With many ecclesiastical writers this thought returns, which may be seen as a proof that they could not completely abandon the Greek-

Hellenistic philosophy of religion with its predicative structure of the divine.

According to the author the conflict between the general accepted standard for the divine and the biblical way of speaking about God arises where revelation comes in. The Greek-Hellenistic standard for the divine does not reckon with revelation, i.e. a speaking and acting God. It presupposes man, searching for traces of the divine in the universe, hoping that in doing so he may not make a mistake when determining the real *natura dei*.

These last words are deliberately chosen. For so far as since Plato the *natura dei* was sought in the sphere of the immaterial, i.e. the intelligible, the essence of God hides from direct human observation; still more, for later (sceptical) traditions it has been settled that also man's divine component (the *voûς*) cannot define Him in His essence, a conclusion that cannot yet be found with Plato.

God is by nature transcendent, i.e. He is out of reach of human cognitive power. With regard to human language it must therefore be confessed that no human word can estimate God in his essence. In fact God is by nature *ineffabilis*.

When Christianity appears in this world of the Hellenistic philosophy of religion, the spell of the transcendence of God (in reality the painful confession of the unexplorateness of God in the universe) is broken. Christian belief proclaims a God who reveals Himself, and refers for this statement to the Holy Scriptures.

However, the christian theologians projected this novum of a God who reveals Himself against the background of the common Hellenistic conviction of God's transcendence as the main criterium *divinitatis*. Revelation was understood as a (laboriously obtained) compensation of God's fundamental unknowability. The concept of "accommodation" (adaptation), which they used for characterizing the revelation of God, is a convincing proof for it. In His revelation God does not appear as He is in Himself, but He accommodates Himself to the human mind, which is incapable of grasping completely the nature of the divine. In other words, accommodation means a construction of balance between the demands of the traditional standard for the divine and the demands made by the biblical conception of revelation.

With the help of this conception they tried to explain the anthropomorphisms in Scripture, or more consequently, the deficient biblical language about God in general. In Scripture a language is used that suits the feeble human mind. 1199

Following this train of thought, it is difficult, according to the author, to escape a form of devaluation of biblical language, which is testified by statements, regularly returning in the history of theology, that Scripture speaks about God "only in a human way" and consequently cannot be taken as a revelation of God as He is really in Himself.

Moreover, the danger is not imaginary, the author points out, that the subjective preference of a certain theologian makes use of this construction to get rid of what does not suit his own special theology, by referring to the "only human" character of biblical language.

After discussing these dangers of the theory of accommodation the author also wants to show the untenability of the presuppositions from which this theory arises.

He states that by way of this construction another accommodation has actually come into existence: the idea of revelation was accommodated (adapted) by the christian theologians to a theory of knowledge that handles the word God (at least originally) as a predicative noun because it takes its starting-point in the capacity of human mind. In other words, the doctrine of revelation follows the pattern of the generally accepted theory of knowledge (the *theologia naturalis* shows this pattern most distinctly), on the understanding that the doctrine of revelation must make it clear why and how in this special case (the transcendent God) human statements can possess any real value. The systematic investigations of the bearing-power of human language with regard to the transcendent divinity, speak here for themselves.

At the root of this theory of knowledge, and therefore at the root of the traditional doctrine of revelation, an anthropological concept is found, by which man is essentially defined as subject investigating the divine as an object. The real man is man in himself, whose actual relation to God is not included in his definition. Just like the real God is God in Himself, his relation to man not belonging to his divine nature.

The incongruity between God and man, presupposed in this doctrine of revelation, is therefore of a formal nature. It is not founded on a historical incident (human sin and guilt), but on the endless qualitative difference between the divine and the human as such.

When biblical language is called accommodation, a certain human selfinterpretation is, according to the author, actually given a hermeneutic key position. It is the capacity of the human mind, i.e. man taken as a subject that is deciding on the question of the value of biblical language. Human words are never matching the divine essence; that is the real reason why also the language that is used in Scripture, can only be valued as accommodation.

So far it is God who accommodates Himself in His revelation, biblical language (notwithstanding its deficiency) obtains the authority of divine revelation. Genealogically, however, the anthropomorphousness of God has to be ascribed to the account of man.

At the end of the analytical part the author tries to show that modern theology, with regard to the hermeneutics of Scripture, still fosters the same presuppositions as tradition did, with the difference that it does so more consequentially. The dominating point of view is still: The transcendence of the divine disqualifies beforehand all human language about God, including the biblical one, as not matching divine reality.

The statement tradition stuck to by means of the concept of accommodation: *Deus dixit*, has been generally abandoned in the newer theology. The deficiency of biblical language is entirely ascribed to the account of man. Revelation appears to have been a (supranaturalistic) *intermezzo*. The end of the evolution reveals the same picture as the beginning: only the "natural" man is left, trying to interpret the silent universe.

With regard to the modern interpretations of biblical language as

mythological (or symbolic), the author states that the condition for these interpretations already existed in the traditional theology: man's self-interpretation as subject investigating (and therefore opposed to) the divine object.

In the second (thetical) part of this study the author subsequently tries to prove that Scripture itself presupposes another anthropological indication than the traditional one and that only by using this other indication the anthropomorphousness of God can be inserted in the complete witness of Scripture.

The author begins with the well-known fact that the biblical writers are nowhere occupied with speculations about the *natura dei*. This may be seen as a consequence of the fact that Israel's God is not identical to any cosmic phenomenon, which was the conception of Israel's neighbours. In other words, Israel does not use the word God predicatively. Israel's God is irreducibly Himself.

His true nature He reveals in His words and deeds towards Israel: He speaks and acts as Israel's (hidden) Covenant-God (the Dutch text makes use here of an equivalent of the word Ally or Partner).

Accordingly the author wants to maintain that the anthropomorphousness of God in Scripture can have nothing to do with problems arising from the traditional theory of knowledge. On the contrary, the anthropomorphousness of God must be valued as an adequate Israelite expression of Jahve's true nature. His anthropomorphous acting, speaking, reacting etc. is to be understood as a testimony of His acting, speaking etc. as Israel's Covenant-God.

Hence the remarkable limits of the biblical anthropomorphisms (Jahve is never involved in the process of vitality or fertility). They must be explained as a silent polemic against paganism. Israel confesses Jahve, the Partner-God, not the divine mystery of any cosmic power.

This anthropomorphousness of God is concretely conceived by the biblical writers. They do not show any antianthropomorphous tendencies, as was stated already in the analytical part, not either do they appear to have any preference for the notion of a spiritual divine nature. On the contrary, to the anthropomorphous features of God in Scripture belong his concrete figure, included what was called later on the physical aspect.

This unconcern with regard to the traditional *natura*-problem (spiritual versus material) completely links up with Jahve's true nature. His being Israel's Covenant-God is for the biblical writers the criterium *divinitatis*.

Consequently, Israel's God has no essence in the speculative sense of this word. It is exactly because of his true nature that He cannot become the object of speculative thinking without losing his character of Israel's Covenant-God at the same time.

It is for the same reason, according to the author, that Scripture nowhere distinguishes (and certainly does not make any separation) between God in Himself and God in His revelation. It is the real God, who historically lives with his people. This historical existence of Israel's God is probably one of the most striking features of His anthropomorphousness. In history Jahve demonstrates that He is the Lord of history.

By means of reviewing the word repentance and the historic acting of Jahve in general, the author verifies God's unity of being and revelation. What Scripture means by the invisibleness or hiddenness of God neither seems to point to the direction of God's transcendence, nor to the direction of a paradoxical together of revelation and hiddenness on account of God's transcendent nature.

Consequently the author suggests (also with a view to their origin) to abolish the traditional conceptions of transcendence and immanence. He also dissociates himself from a parallel between anthropomorphousness of God and incarnation, at least so far as this parallel suggests that in God's anthropomorphousness as well as in the incarnation the human element should be understood as an abstract concealment (velamen) of an equally abstract *natura dei*.

When putting stress on the word "flesh", the incarnation (as accepting the fallen human nature) can be seen in a direct line with God's anthropomorphousness, or more strongly expressed: as a culmination of His Selfrevelation as the Covenant-God.

At the same time the incarnation is more than a culmination: the coming in the "flesh" of Jesus Christ is marked in the NT as an event that has never entered into the heart of man. In Jesus Christ it is the Covenant-God Himself who acts the part of the unfaithful partner in the Covenant. By this He demonstrates His divine nature in a never expected way.

In other words, God's hiddenness in the "flesh" should not be proclaimed as a paradox or as an occultatio, but as "God manifest in the flesh", i.e. God revealing His real nature as Covenant-God.

In the last chapter the writer arrives at a few conclusions. Strictly speaking, Scripture does not mention the anthropomorphousness of God but it speaks of theo-morphousness of man, when calling him the image of God.

When Israel in his turn represents God as anthropomorphous, it does not take an illegitimate road. On the contrary, only if God (the Covenant-God) and man (the image of this God) live together in an actual covenant, man knows himself and also God.

Hence it is stated that God is known to Israel only when this way back is actually taken and God is indeed believed, confessed and praised as the anthropomorphous One. Strictly speaking, it should be worded in this way: when God is believed and praised as the hebreomorphic God, only then has the intention of Jahve towards His covenant with Israel fully been realised.

With regard to the Scriptures the following conclusion is drawn: not the Selfrevelation of God by itself, but the Selfrevelation of Jahve in Israel's knowledge of that revelation is given in Scripture.

The study winds up with a reference to the hermeneutical questions that arise here in connection with the Israelite character of biblical language.

The author does not want to qualify this language in a formal sense as poetical or as out-of-date (semitic) primitiveness. The peculiar stamp

of the biblical language should be seen in relation to the peculiar function of language in Israel. Human and divine speech in the bible are both aiming at the foundation and the maintaining of the covenant. The language in which the history of this covenant is given in the Old and New Testament, must be valued in the same functional way, being Israel's language.

So when Scripture gives us information — it surely does, according to the author — this information should be understood as knowledge stamped by actual partnership, i.e. as statements in which the informer expresses his own participation in the covenant with God and wants his listeners to do the same. In other words, the language the biblical writers use and the witness they bear (God as the Covenant-God) when speaking this language, should be seen as inseparately linked up with each other. Losing one (the language) means losing the other (the kerygma).

Here the reader is referred to the biblical anthropomorphisms as illustration-material. So far theology in the course of its history did not understand the peculiar nature of the biblical-israelite language, above mentioned, it was not only incapable to give a sufficient interpretation of the anthropomorphousness of God, but also (and in the same degree) losing a considerable part (God as the Covenant-God) of the biblical kerygma.

## LIJST VAN AFKORTINGEN

aa	— aangehaald artikel
aw	— aangehaald werk
AT	— Altes Testament
BKAT	— Biblischer Kommentar AT
COT	— Commentaar op het OT
EKL	— Evangelisches Kirchenlexicon
ev	— en volgende(n)
Ev Theol	— Evangelische Theologie
GTT	— Gereformeerd Theologisch Tijdschrift
HS	— Heilige Schrift
HUCA	— Hebrew Union Colledge Annual
ICC	— The international critical commentary
K u D	— Kerygma und Dogma
K en Th	— Kerk en Theologie
KV	— Korte Verklaring
LXX	— Septuaginta
MT	— masoretische tekst
NGB	— Nederlandse Geloofsbelijdenis
NT	— Nieuwe Testament (Neues Testament)
NTD	— Das Neue Testament Deutsch
NTT	— Nederlands Theologisch Tijdschrift
NV	— Nieuwe Vertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap
OEV	— Onder Eigen Vaandel
OT	— Oude Testament
RAC	— Reallexicon für Antike und Christentum
rde	— rowohlts deutsche enzyklopädie
RGG	— Religion in Geschichte und Gegenwart
sv	— sub voce
SV	— Statenvertaling
tap	— ter aangehaalder plaatse
ThHK	— Theologisches Handkommentar
ThW	— Theologisches Wörterbuch zum NT
UUÅ	— Uppsala Universitets Arskrift
vgl	— vergelijk
Vox Theol	— Vox Theologica
VT	— Vetus Testamentum
ZAW(NF)	— Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Neue Folge).



## LITERATUUR

*Lijst van de voornaamste geraadpleegde literatuur  
Kommentaren en encyclopedieën zijn hierin niet opgenomen*

- Aalders WJ, De analogia entis in het geding Amsterdam 1937.  
Ahlström V, Psalm 89 Lund 1959.  
Altaner B, Patrologie 4.Aufl Freiburg i Br 1955.  
Aristides, Apologia (ed EJGoodspeed Die Aeltesten Apologeten Göttingen 1914).  
Aristoteles, Ethica Nicomachea (ed Bywater Oxford 1901).  
Athenagoras, Supplicatio (ed zie Aristides).  
Augustinus, De civitate dei (ed Corpus Christianorum SL vol 47/48 Turnhout 1955).  
—, Confessiones (ed ASizoo Delft 1939).  
Baaren ThPvan, Wij mensen Utrecht 1960.  
Baden HJ, De grenzen van de nieuwsgierigheid Amsterdam 1960.  
Baillie John, The idea of revelation in recent thought NewYork/London 1956.  
Bakker JT, Coram Deo Kampen 1956.  
Barth K, Kirchliche Dogmatik I—IV Zollikon 1932 ev.  
—, Die protestantische Theologie im 19.Jahrhundert 2.Aufl Zollikon 1952.  
—, RBultmann. Ein Versuch ihn zu verstehen Zollikon 1952.  
Bartsch HW, Kerygma und Mythos I Hamburg/Volksdorf 1951.  
—, idem II 1952.  
Bavinck H, Gereformeerde Dogmatiek I—IV 4e druk Kampen 1928.  
—, Wijsbegeerte der openbaring Kampen 1908.  
Bavinck JH, Inleiding in de zendingswetenschap Kampen 1954.  
Beek MA, De vraag naar de mens in de godsdienst van Israel, in: Vox Theol 22e jaarg 3, 69 ev.  
Berg JHvd, Psychologie en geloof Nijkerk 1958.  
Berkhof H, God voorwerp van wetenschap? Nijkerk 1960.  
—, De mens onderweg 's-Gravenhage 1960.  
Berkouwer GC, Geloof en openbaring in de nieuwere duitse theologie Kampen 1932.  
—, Conflict met Rome Kampen 1949.  
—, De voorzienigheid Gods Kampen 1950.  
—, De Algemene Openbaring Kampen 1951.  
—, De Persoon van Christus Kampen 1952.  
—, Het werk van Christus Kampen 1953.  
—, De triomf der genade in de theologie van KarlBarth Kampen 1954.  
—, De verkiezing Gods Kampen 1955.  
—, De mens het Beeld Gods Kampen 1957.

- , De zonde I Kampen 1958.  
 —, De zonde II Kampen 1960.  
 —, De wederkomst van Christus I Kampen 1961.  
 —, Verdienste of genade? Kampen 1958.
- Bertram G, Der Sprachschatz der Septuaginta und der des hebräischen Alten Testaments ZAW(NF) 16.Bnd (1939) 85 ev.
- Bic M, Vom Geheimnis und Wunder der Schöpfung (Bibl Studien 25) Neukirchen 1959.
- X Blank SH, Doest thou well to be angry? HUCA XXVI (1955) 29 ev.
- Bleeker JJ, De polemieck der eerste christenen tegen de heidense mythologie Groningen 1897.
- Bleeker LHK, Hermeneutiek van het OT Haarlem 1948.
- Boeke R, Divinatie bij R Otto Leeuwarden 1957.
- Boer Wden, De allegorese in het werk van Clemens Alexandrinus Leiden 1940.
- Bohlin Torgny, Den korsfäste Skaparen. Förhållandet skapelse — frälsning i Luthers teologi Stockholm/Uppsala 1952.
- Bolkestein MH, Het Ik-Gij schema in de nieuwere filosofie en theologie Wageningen 1941.
- Boman Th, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen Göttingen 1954.
- Bonhoeffer D, Widerstand und Ergebung München 1956.
- Breukelman FH, Der locus classicus der biblischen Anthropologie, in: Woord en Wereld Amsterdam 1961, 83 ev.
- X —, En het geschiedde... Eltheto-brochure reeks 5, 1961.
- Brunner E, Der Mittler Tübingen 1927.
- , Der Mensch im Widerspruch 3.Aufl Zürich 1941.
- , Dogmatik I (Die christliche Lehre von Gott) Zürich 1946.
- , idem II (Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung) 1950.
- Buber M, Gottesfinsternis Zürich 1953.
- Buber M (in Verbindung mit FRosenzweig), Die Schrift und ihre Verdeutschung Berlin 1936.
- Bultmann R, Theologie des Neuen Testaments 3.Aufl Tübingen 1958.
- Burghardt WJ, The image of God in man according to Cyril of Alexandria Woodstock/Maryland 1957.
- Bijlsma R, Schriftuurlijk Schriftgezag Nijkerk 1959.
- X —, De Septuagint en de hermeneutiek van de bijbel, in: Woord en Wereld Amsterdam 1961, 102 ev.
- Calvijn Joh, Institutio christianae religionis 1559 (Corpus Reformationum ed Baum Cunitz, Reuss vol XXX).
- Chrysostomus Joh, ΠΕΡΙ ΑΚΑΤΑΛΗΤΟΥ (ed Sources chrétiennes Paris 1951).
- Cicero, De natura deorum (ed Plasberg Leipzig 1933).
- Clemens Alexandrinus, Stromata (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, herausgegeben von der Kirchenväter-Commission der Preussischen Akademie der Wissenschaften Band 15/16 cur Stähelin Leipzig 1906).
- Clementini (Ps), Homiliae (ed zie bij Clemens Alex — Bnd 42 cur Bernh Rehm Leipzig 1953).
- Copleston FC, Aquinas (pelican ed) 1955.

- Cullmann O, *Christus und die Zeit* 2.Aufl Zollikon 1948.
- , *Die Christologie des Neuen Testaments* Tübingen 1957.
- Cyrillus Alexandrinus, *Adv Anthropomorphitas/epistola ad Calosyrium* (Patr Cursus Compl ed JPMigne 76, 1065 ev).
- ✓ Daniélou J, *Platonisme et théologie mystique* Aubier 1944.
- , *Origène* Paris 1948.
- , *Philon d'Alexandrie* Paris 1958.
- , *La jalousie de Dieu*, in: *Dieu Vivant* 16, 63 ev.
- Denzinger, *Enchiridion Symbolorum* ed 31a Freiburg i Br 1960.
- Diem H, *Theologie II (Dogmatik)* München 1955.
- Diès A, *Autour de Platon II* vol Paris 1927.
- Durand JFF, *Una Sancta Catholica in sendingperspektief* Amsterdam 1961.
- Ebeling G, *Wort und Glaube* Tübingen 1960.
- Ehnmark E, *Anthropomorphism and miracle* UUA 1939 H 12.
- ✗ Eichrodt W, *Theologie des Alten Testaments* 5.Aufl Stuttgart/Göttingen 1957.
- Eissfeldt O, *Einleitung in das AT* 2.Aufl Tübingen 1956.
- Eisler R, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe I* Berlin 1927.
- Eliade M, *Das Heilige und das Profane* Hamburg (rde) 1957.
- Epuphanus, *Panarion haereses* (ed zie bij Clemens Alex — Bnd 25—27 cur KHoll Leipzig 1915 ev).
- Fascher E, *Deus Invisibilis* (Marburger theol Studien 1) Gotha 1931.
- Faye Ede, *Origène sa vie son oeuvre sa pensée III* vol Paris 1928.
- Feitsma M, *Het Theopaschitisme* Kampen 1956.
- Ferré F, *Is language about God fraudulent?* Scottish Journal of Theology 1959, 337 ev.
- Festugière AJ, *L'idéal religieux des grecs et l'évangile* Paris 1932.
- ✗ Feuerbach L, *Das Wesen des Christentums* 1841 (ed Quenzel Leipzig 1904).
- Frankfort H, *Before Philosophy* (pelican ed) 1954.
- Fremgen L, *Offenbarung und Symbol* Gütersloh 1954.
- Fries H, *Mythe en Openbaring*, in: *Theologisch Perspectief* (ed ESchillebeeckx) I Bussum 1958, 11 ev.
- Fritsch ChT, *The anti-anthropomorphisms of the greek pentateuch* Princeton 1943.
- Geffcken J, *Zwei Griechische Apologeten* Leipzig 1907.
- Geiselman JR, *Mythos und Offenbarung*, in: *Theologie heute* (ed CH Beck) München 1957, 45 ev.
- Gloege G, *Der theologische Personalismus als dogmatisches Problem* K u D 1.Jahrg 1, 23 ev.
- Gollwitzer H, *Karl Barth Kirchliche Dogmatik (Auswahl und Einleitung)* Fischerbücherei 1957.
- Golterman FW, *Teken Symbool of Chiffre* NTT 3e Jaarg 6, 435 ev.
- ✗ Goppelt L, *Typos. Die typologische Deutung des AT im Neuen* Gütersloh 1939.
- Gordon CH, *Homer and the Bible* HUCA XXVI (1955) 43 ev.
- Gregorius Nyssenens, *Contra Eunomium* (Gregorius Nyss opera ed WJaeger vol I Leiden 1960).
- , *Oratio catechetica* (ingel en vertaald door WCvUnnik Amsterdam 1949 in: *Klassieken der Kerk*).

- Greijdanus S, Schriftbeginselen ter Schriftverklaring Kampen 1946.
- Groot JC, Karl Barth en het theologisch kenprobleem Heiloo 1946.
- Groot Jde — Hulst AR, Macht en wil Nijkerk zj.
- Grosheide FW, Hermeneutiek van het NT Amsterdam 1929.
- Harnack Av, Lehrbuch der Dogmengeschichte III Bnde 4.Aufl Tübingen 1909 ev.
- , Marcion 2.Aufl Darmstadt 1960.
- ✕ Hartlich Chr — Sachs W, Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft Tübingen 1952.
- Heering GJ, De christelijke Godsidee Arnhem 1945.
- Heideman EP, The relation of revelation and reason in EBrunner and HBavinck Assen 1959.
- Hellbardt H, Das Bild Gottes. Eine Auslegung van II Mose 32 München 1939 (Theol Exist heute Hft 64).
- Hempel Joh, Jahwegleichnisse der israelitischen Propheten ZAW (NF) 1.Bnd (1924) 74 ev.
- , Gott und Mensch im AT 2.Aufl Stuttgart 1936.
- , Das Ethos des Alten Testaments Berlin 1938 (Beih ZAW 67).
- , Die Grenzen des Anthropomorphismus Jahwes im AT ZAW(NF) 16.Bnd (1939) 75 ev.
- , Glaube Mythos und Geschichte im AT ZAW(NF) 24.Bnd (1953) 109 ev.
- Hepp V, Gereformeerde Apologetiek Kampen 1922.
- ✕ Heppe H — Bizer E, Reformierte Dogmatik Neukirchen 1935.
- Hessen Joh, Platonismus und Prophetismus München 1939.
- Heyns JA, Die grondstructuur van die modalistische Triniteitsbeskouing Kampen 1953.
- Hirsch E, Geschichte der neuern evangelischen Theologie V Bnde Gütersloh 1949 ev.
- Hulschbosch A, De genade in het NT, in: Genade en kerk Utrecht 1953, 97 ev.
- Humbert P, Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse Neuchatel 1940.
- Iwand HJ, Wider den Missbrauch des ‚pro me‘ als methodisches Prinzip in der Theologie Ev Theol 14.Jahrg 3, 120 ev.
- Jacob B, Das erste Buch der Tora Genesis Berlin 1934.
- Joest W, Die Personalität des Glaubens Ku D 7.Jahrg 1,36 ev en 2,152 ev.
- Johnson AR, The one and the many in the israelite conception of God Cardiff 1942.
- ✕ Jonas H, Gnosis und moderner Nihilismus Ku D 6.Jahrg 3,155 ev.
- Jong JMde, Kerygma. Een onderzoek naar de vooronderstellingen van de theologie van RBultmann Assen 1958.
- Justinus, Apologia (ed zie bij Aristides).
- , Dialogus c Tryphone (ed idem).
- Kapelrud AS, Baal in the Ras Shamra texts Copenhagen 1952.
- Kistemaker S, The Psalmcitations into the epistle to the Hebrews Amsterdam 1961.
- Kittel G — Friedrich G, Theologisches Wörterbuch zum NT I ev Stuttgart 1933 ev.
- Klein Wassink B, Credo quia absurdum Assen 1949.

- Klooster FH, The incomprehensibility of God in the OPresbyterian conflict Franeker 1951.
- Knight George F, Christelijke Theologie van het OT Utrecht/Antwerpen (Aula) 1961.
- Koch H, Pronoia und Paideusis Berlin/Leipzig 1932.
- Köhler L, Theologie des Alten Testaments 3.Aufl Tübingen 1953.
- , Der hebräische Mensch Tübingen 1953.
- Köhler W, Dogmengeschichte II Bnde Zürich 1951.
- , Der verborgene Gott Heidelberg 1946.
- Koole JL, De overname van het OT door de christelijke kerk Hilversum 1938.
- Koopmans J, Het oudkerkelijk dogma in de Reformatie bepaaldelijk bij Calvijn Wageningen 1938.
- Korff FWA, Christologie 2 dln 2e druk Nijkerk 1942.
- Kraemer H, Godsdienst godsdiensten en het christelijk geloof Nijkerk 1958.
- Kraus HJ, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments Neukirchen 1956.
- Kuiper F, Leven uit de hoop Amsterdam 1958.
- Kuyper A, De Vleeschwording des Woords Amsterdam 1887.
- , Encyclopaedie der heilige godgeleerdheid 3 dln Amsterdam 1894.
- , Loci = Dictaten Dogmatiek 5dln 2e druk Kampen/GrRapid 1910.
- , De gemeene gratie 2e druk Kampen zj.
- Lactantius, De ira dei (ed Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum vol 27 Wenen 1893).
- Leeuw Gvd, Der Mensch und die Religion Basel 1941.
- , Inleiding in de phaenomenologie van de godsdienst Haarlem 1948.
- , Sacramentstheologie Nijkerk 1949.
- , L'anthropomorphisme comme forme de l'anthropologie, in: Le monde non-chrétien II (1947) 170 ev.
- , De godsdiensten der wereld I—II 3e druk Amsterdam 1955/56.
- , Phaenomenologie der Religion 2.Aufl Tübingen 1956.
- Leeuwen Gv, Christologie en anthropologie 's-Gravenhage zj.
- Leeuwen PJv, Het christelijk onsterfelijkheidsgeloof 's-Gravenhage zj.
- Lettinga JP, De godsdienst der Kanaänieten en Arameeërs, in: Gvd Leeuw De Godsdiensten der wereld II 308 ev.
- Lieberman S, Hellenism in Jewish Palestine New York 1950.
- Loen AE, Inleiding tot de wijsbegeerte 2e druk 's-Gravenhage 1948.
- Loewe R, Jerome's treatment of an anthropopathism VT vol II (1952) 3,262 ev.
- Lorenz R, Zum Ursprung der Religionstheorie LFeuerbachs Ev Theol 17.Jahrg 4,171 ev.
- Luther, Colleges over Genesis WA 42.
- Marmorstein A, The old rabbinic doctrine of God I (The names and the attributes of God) London 1927.
- , idem II (Essays in anthropomorphism) London 1937.
- Maybaum S, Die Anthropomorphien und Anthropopathien bei Onkelos und den späteren Targumim Breslau 1870.
- McLelland JC, The visible words of God. A study in the theology of Petrus Martyr Edinburg/London 1957.

- Mensching G, Gott und Mensch Braunschweig 1948.
- Meuleman GE, De ontwikkeling van het dogma in de rooms katholieke theologie Kampen 1951.
- Meuzelaar JJ, Der Leib des Messias Assen 1961.
- Meyer Br, Katholieke geloofsverdediging Roermond 1946.
- Michaeli F, Dieu à l'image de l'homme Neuchatel/Paris 1950.
- Miskotte KH, Het wezen der joodse religie Amsterdam 1933.
- X —, Als de goden zwijgen Amsterdam 1956.
- Müller JJ, Die kenosisleer in die kristologie sedert die Reformasie Purmerend 1931.
- Niesel W, Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen 2.Aufl Zollikon 1938.
- Niftrik GCv, Akt oder Sein OEV 13e jaarg 1,19 ev.
- Noack H, Sprache und Offenbarung Gütersloh 1960.
- Obbink HTh, Jahwebilder ZAW(NF) 6.Bnd (1929) 264 ev.
- Onvlee L, Taalvernieuwing uit het evangelie Sola Fide XIe jaarg 1—2, 5 ev.
- Origenes, Contra Celsum (ed zie bij Clemens Alex — geen opgave van bandnr Leipzig 1899 cur PKoetschau).
- , De Principiis (ed zie bij Clemens Alex — Bnd 22 Leipzig 1913 cur PKoetschau).
- , in Jer homiliae (ed zie bij Clemens Alex — geen bandnr Leipzig 1901 cur EKlostermann).
- X —, Comm in Joh IV (ed zie bij Clemens Alex — geen bandnr Leipzig 1903 cur EPreuschen).
- , in Gen homiliae (ed zie bij Clemens Alex — Bnd 29 Leipzig 1920 cur WABaehrens).
- , in Num homiliae (ed zie bij Clemens Alex — Bnd 30 Leipzig 1921 cur WABaehrens).
- , Comm in Matth (ed zie bij Clemens Alex — Bnd 40 Leipzig 1935 cur EKlostermann).
- Östborn G, Cult and Canon (UUA 1950 H 10) Uppsala 1950.
- Otto R, Das Heilige 8.Aufl Breslau 1922.
- , Das Gefühl des Ueberweltlichen München 1932.
- , Sünde und Urschuld München 1932.
- Oyen Hv, Philosophia 2dln Utrecht 1947.
- , Theologische Erkenntnislehre Zürich 1955.
- X Palache JH, Inleiding in den Talmoed Haarlem 1922.
- Pannenberg W, Offenbarung als Geschichte Göttingen 1961 (Beih K u D 1).
- Pedersen J, Israel its life and culture I—II London/Copenhagen 1926.
- , idem III—IV 1940.
- Peursen CAV, Filosofische orientatie Kampen 1958.
- , Schepping en lichamelijkheid K en Th 9e jaarg 2,96 ev.
- Philo Alexandrinus, Opera quae supersunt (ed Cohn Wendland Reiter VIII vol Berlijn 1896—1930).
- Pinomaa L, Der Zorn Gottes in der Theologie Luthers Helsinki 1938.
- Plato, Rei Publicae libr X (ed Hermann Leipzig 1928).
- Plessis SJdu, Jesus en die Kanon van die Ou Testament Franeker 1950.
- X Pohlenz M, Vom Zorne Gottes Göttingen 1909.

- , Die Stoa 2 Bnde Göttingen 1948/49.
- Pollard TE, The impassibility of God *Scottish Journal of Theology* 1955, 353.
- Pope MH, El in the Ugaritic texts Leiden 1955.
- Popma KJ, De vrijheid der exegese Goes 1944.
- , Levensbeschouwing I Amsterdam 1958.
- Preisker H, Das Ethos des Urchristentums Gütersloh 1949.
- Prenter R, Spiritus Creator. Studien zu Luthers Theologie München 1954.
- , Schöpfung und Erlösung Göttingen 1960.
- Procksch O, Theologie des AT Gütersloh 1950.
- ✕ Quasten J, Patrology I Utrecht/Brussels 1950.
- Rad Gv, Der heilige Krieg im alten Israel (Abhandl zur Theol des A und NT 20) Zürich 1951.
- , Theologie des AT I München 1957.
- , idem II 1960.
- Ridderbos HN, Heilsgeschiedenis en Heilige Schrift Kampen 1955.
- Ridderbos J, Het Godswoord der profeten III Kampen 1938.
- Ridderbos NH, Beschouwingen over Gen 1 Assen 1954 ev.
- , Typologie Vox Theol 31e jaarg 5, 149 ev.
- Ridderbos SJ, Rondom het gemene-gratie-probleem Kampen 1949.
- Ritschl A, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I—II 2.Aufl Bonn 1882.
- ✕ Robinson JAT, The body London (SCM) 1957.
- Rosenzweig F, Kleinere Schriften Berlin 1937.
- Rowley HH, The faith of Israel London (SCM) 1956.
- Rouët de Journel, Enchiridion patristicum ed 19a Freiburg 1956 (hieruit zijn de kerkvaders geciteerd welke niet in deze lijst voorkomen).
- Ruler AAv, De vervulling der wet Nijkerk 1947.
- Schaerer R, Dieu l'homme et la vie d'après Platon Neuchatel 1944.
- Scheepers JH, Die Gees van God en die gees van die mens in die Ou Testament Kampen 1960.
- Schefold K, Griechische Kunst als religiöses Phänomen Hamburg (rde) 1959.
- Schilder K, Licht in de rook 2e druk Delft 1926.
- , Bij Dichters en Schriftgeleerden Amsterdam 1927.
- ✕ —, Zur Begriffsgeschichte des „Paradoxon“ Kampen 1933.
- , Is de term „algemene genade“ wetenschappelijk verantwoord? Kampen 1947.
- , Heidelbergse Catechismus I—IV Goes 1947 ev.
- Schilling K, Platon. Einführung in seine Philosophie Würzach/Württ 1948.
- Schlatter A, Theologie des NT 2Bnde Stuttgart 1909.
- Schleiermacher DF, Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (ed OBraun Leipzig 1920).
- Schlink E, Weisheit und Torheit KuD 1.Jahrg 1, 1 ev.
- , Die Struktur der dogmatischen Aussage als oekumenisches Problem KuD 3.Jahrg 4, 251 ev.
- Schmidt M, Prophet und Tempel Zollikon 1948.
- Selms Av, Theologie van de filoloog I (God als werkwoord) K en Th 10e jaarg 2, 66 ev.

- ✕ —, idem II (God als meervoud) K en Th 10e Jaarg 3,129 ev.  
 —, idem III (God als telwoord) K en Th 10e jaarg 4,201 ev.  
 Sevenster JN, Het verlossingsbegrip bij Philo Assen 1936.  
 Snaith NH, The distinctive ideas of the Old Testament 6th ed London 1956.  
 Sopper AJde, Grenzen der openbaring Amsterdam 1948.  
 —, Wat is filosofie (VUB) Haarlem 1950.  
 Sperna Weiland JW, Het begrip Chiffre en de theologie NTT 5e jaarg 3,140 ev.  
 Stammmler G, Ontologie in der Theologie? K u D 4.Jahrg 3,143 ev.  
 Stauffer E, Die Theologie des NT 4.Aufl Gütersloh 1948.  
 Strack HL — Billerbeck P, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch I—III München 1922 ev.  
 ✕ Tertullianus, Adv Marcionem (ed Corpus Christianorum SL vol 2 Turnhout 1954.  
 —, Adv Praxean (ed idem).  
 Teylingen Ev, Over terminologie in de theologie GTT 61e jaarg 4/5, 117 ev.  
 Thilo HJ, Der ungespaltene Mensch Göttingen 1957.  
 Thielicke H, Offenbarung Vernunft und Existenz (Studien zur Religionsphilosophie Lessings) Gütersloh 1957.  
 Thomas Aquinas, Summa Theologiae (ed Marietti Roma 1952).  
 Tillich P, Systematic Theology I Chicago 1951.  
 —, De dynamiek van het geloof Utrecht 1958 (vert CBBurger).  
 Tresmontant Cl, Essai sur la pensée hébraïque Paris 1953.  
 Usener H, Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung Bonn 1896.  
 ✕ Velema WH, De leer van de HGeest bij Kuyper 's-Gravenhage 1960.  
 Verburg PA, Taal en functionaliteit Wageningen 1951.  
 Verdenius WJ, Christianiserende of historische Plato-interpretatie NTT 8e jaarg 3,129 ev.  
 Volz P, Mose und sein Werk 2.Aufl Tübingen 1932.  
 Vrielink JH, Het waarheidsbegrip Nijkerk 1956.  
 Vries GJde, Inleiding tot het denken van Plato 3e druk Assen/Amsterdam 1957.  
 —, By way of Athens Free Univ Quarterly VI 3, 195 ev.  
 Vriezen ThC, 'Ehjah 'aser ehjah' in: Festschrift ABertholet zum 80.Geburtstag Tübingen 1950, 510 ev.  
 —, Hoofdlijnen der theologie van het OT 2e druk Wageningen 1954.  
 Weber O, Grundlagen der Dogmatik I 2.Aufl Neukirchen 1959.  
 ✕ Weigel G, Myth Symbol and Analogy, in: WLeibrecht Religion and Culture. Essays in honor of PTillich London 1959.  
 Weiser A, Einleitung in das AT 2.Aufl Stuttgart 1949.  
 Wilckens U, Kreuz und Weisheit K u D 3.Jahrg 2,77 ev.  
 Wilde Ade, De persoon Assen 1951.  
 Wolff ea E, Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag Zollikon 1956.  
 Wolff HW, Erkenntnis Gottes im AT EvTheol 15.Jahrg 9,426 ev.  
 Wolfson HA, Philo II vol Cambridge 1947.  
 Wright GE, God who acts London (SCM) 1956.



Zielinski Th, La religion de la Grèce antique Paris 1926.

Ziener Omi G, Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit  
Bonn 1956.

X Zimmerli W, Das zweite Gebot, in: Festschrift ABertolet zum 80.Geburts-  
tag Tübingen 1950, 550 ev.

## INHOUD

Inleiding . . . . .	1
ANALYTISCH DEEL	
I. Orientatie . . . . .	5
II. Anti-anthropomorfisme in de HS? . . . . .	27
III. Anthropomorfisme en Godsbeeld . . . . .	57
A. De anti-anthropomorfistische standaard . . . . .	57
B. De natura dei . . . . .	77
IV. Anthropomorfisme en openbaring . . . . .	88
A. Openbaring en aanpassing . . . . .	88 x
B. Aanpassing, inkarnatie en inkongruentie . . . . .	107
V. Anthropomorfisme en kennis . . . . .	122
A. Kennis en gelijkenis . . . . .	122
B. Inkongruentie en natuurlijke mens . . . . .	136
C. Kapaciteit en aanpassing . . . . .	152
VI. Uitzichten op de nieuwere theologie en samenvatting . . . . .	164
THETISCH DEEL	
VII. Gods zijn in Zijn bondgenoot-zijn . . . . .	191 ✓
A. Gods zijn in het spraakgebruik van het OT . . . . .	191
B. De lichamelijkeheid Gods . . . . .	199 ✓
C. Het wezen Gods in de dogmatiek . . . . .	226
VIII. Gods zijn in Zijn openbaring . . . . .	235 ✓
A. Gods zijn in de geschiedenis . . . . .	235
B. De verborgenheid Gods . . . . .	245 x
C. Mensvormigheid Gods en inkarnatie . . . . .	267 ✓
IX. Gods zijn in Zijn gekend-zijn . . . . .	277 ✓
Summary . . . . .	303
Lijst van afkortingen . . . . .	309
Literatuur . . . . .	310

## STELLINGEN

### 1

De opvatting dat Gods mensvormigheid als een menselijk-al-te-menselijke spreekwijze is te verstaan, houdt in dat men de prediking van de Heilige Schrift aangaande God toetst aan een niet bijbels criterium divinitatis.

### 2

Wanneer men Gods mensvormigheid cq het bijbelse spreken over God in zijn geheel akkommodatie cq adaptatie Gods aan de mens noemt, hanteert men als hermeneutische sleutel voor het verstaan van de bijbelse spreekwijzen een kennistheorie welke vooronderstelling gelegen is in een niet-bijbelse menselijke zelfinterpretatie.

### 3

Het kwalificeren van de bijbeltaal als mythologisch cq symbolisch, berust op dezelfde vooronderstelling als die welke aan het akkommodatiebegrip ten grondslag ligt.

### 4

Dat God in de Heilige Schrift gelijk op de bijbels-israelietische mens is te verstaan als Israels adekwate expressie van Gods zijn als Zijn Bondgenoot-zijn in Zijn woorden en daden aan Israel.

### 5

Omdat in de Heilige Schrift Gods Zelfopenbaring tot ons komt in Israels kennis van die Zelfopenbaring, is het israelietisch karakter van het bijbels getuigenis slechts met verlies van kerygmatisch gehalte aftrekbaar van de Heilige Schrift.

### 6

Men vertale het אֱלִילִים (bv Jes 2,8.18.20; Ps 96,5; 97,7) niet met afgoden (SV en NV) maar met „deug-nieten”.

### 7

Het verbum שָׂנֵא in Gen 29,31 (Lea was „gehaat” SV, „niet bemind” NV) wordt door Snaith terecht vertaald met „not preferred” en als zodanig in verheldering van Luc 14,26 aangevoerd.

(NHSnaith The distinctive ideas of the Old Testament 6th ed  
London 1955, 134)

## 8

Het ἕως Ἰωάννου in Matth 11,13 moet temporeel vertaald worden en niet als „met betrekking tot Johannes”.

(vs GFriedrich ThW VI 841 sv προφήτης)

## 9

De opvatting dat in het zg oerkerygma geen noodzaak aanwezig was om van de hemelvaart te spreken omdat opstanding en verhoogd-zijn van Christus in de hemel voor de oergemeente zouden samenvallen, houdt geen rekening met de „veertig dagen” of moet ook deze tijdsaanduiding uit het oerkerygma schrappen.

(vs Traub ThW V 524 sv κύριος)

## 10

Joh 15,26 kan niet als Schriftbewijs voor het filioque dienen.

## 11

Niet het uitzonderlijk gehalte (indien al) maakt het hebreuws uitzonderlijk relevant voor het verstaan van Gods Zelfopenbaring, maar Zijn Zelfopenbaring aan Israel maakt het hebreuws uitzonderlijk relevant.

## 12

De aanwezigheid van waardevolle elementen in zijn beschouwingen neemt niet weg, dat in Barr's kritiek op de vooronderstellingen van Kittels theologisch woordenboek de taal te zeer van zijn functie geabstraheerd en tot systeem van signifi- versmald wordt.

(vs James Barr The semantics of biblical language Oxford 1961)

## 13

De perspicuitas van de Heilige Schrift wordt aangaande die Heilige Schrift beleden welke met alle ter beschikking staande middelen bestudeerd moet worden.

## 14

De poging van Tresmontant om in het bijbelse woord scheppen ruimte aan te brengen voor het moderne evolutiebegrip, is als niet geslaagd te beschouwen.

(vs CTresmontant Essai sur la pensée hébraïque Paris 1953, 25 ev)

## 15

De veronderstelling van Daniélou dat het virginitas-ideaal reeds  $\pm$  40 n Chr onder de jeruzalemse christenen aanzien genoot, berust op zwakke gronden en zegt niets ten gunste van dit ideaal.

(vs JDaniélou Philon d'Alexandrie Paris 1958, 40 ev)

16

De uitspraak van de herziene kerkorde over de tucht, nl dat het vermaan en de tucht vanwege de kerkeraad uitgeoefend, de roeping die op alle gemeenteleden ten dezen rust onaangetast laat (art 99 b), doet in deze bewoordingen geen recht aan Matth 18,15 ev.

17

Waarin het vervreemd-zijn van het evangelie konkreet bestaat bij de huidige mens, mag niet zonder meer afgelezen worden uit diens konkrete vervreemding van de kerk.

(Vgl HJMargull Theologie der missionarischen Verkündigung Stuttgart 1959, 162)

18

De verstaanbaarheid en geloofwaardigheid van het evangelie worden beide fundamenteel gefrustreerd door het meervoud der predikende kerken.

19

De katechese aan de niet-kerkelijke zowel als aan de kerkelijke mens dient aan te vangen met het verstaanbaar maken van het Oude Testament.

20

Zonder diepgaande heroriëntering over de grondslagen van het geloof, mn in het katechetisch onderwijs, zullen vele orthodoxen van vandaag de vrijzinnigen van morgen zijn.

21

Voor de kerkelijke praxis dat men de kinderen wel laat dopen maar niet aan het H Avondmaal laat deelnemen, is geen bijbelse fundering aan te wijzen.

22

Terecht handhaaft de Vrije Universiteit in haar grondslag de relevantie van het bijbels getuigenis voor de wetenschap.

23

De vorming van de student tot een volwassen intellectueel dient van de grond af aan herzien te worden, wil niet de akademisch gevormde mens van vandaag de rol van de 19e eeuwse onmaatschappelijke arbeider overnemen.

24

Zonder te kiezen voor een georganiseerde studentengemeente dienen de plaatselijke kerken der universiteitssteden het pastoraat voor studenten zijn natuurlijk vervolg te geven in een bijzondere Avondmaalsviering met studenten.